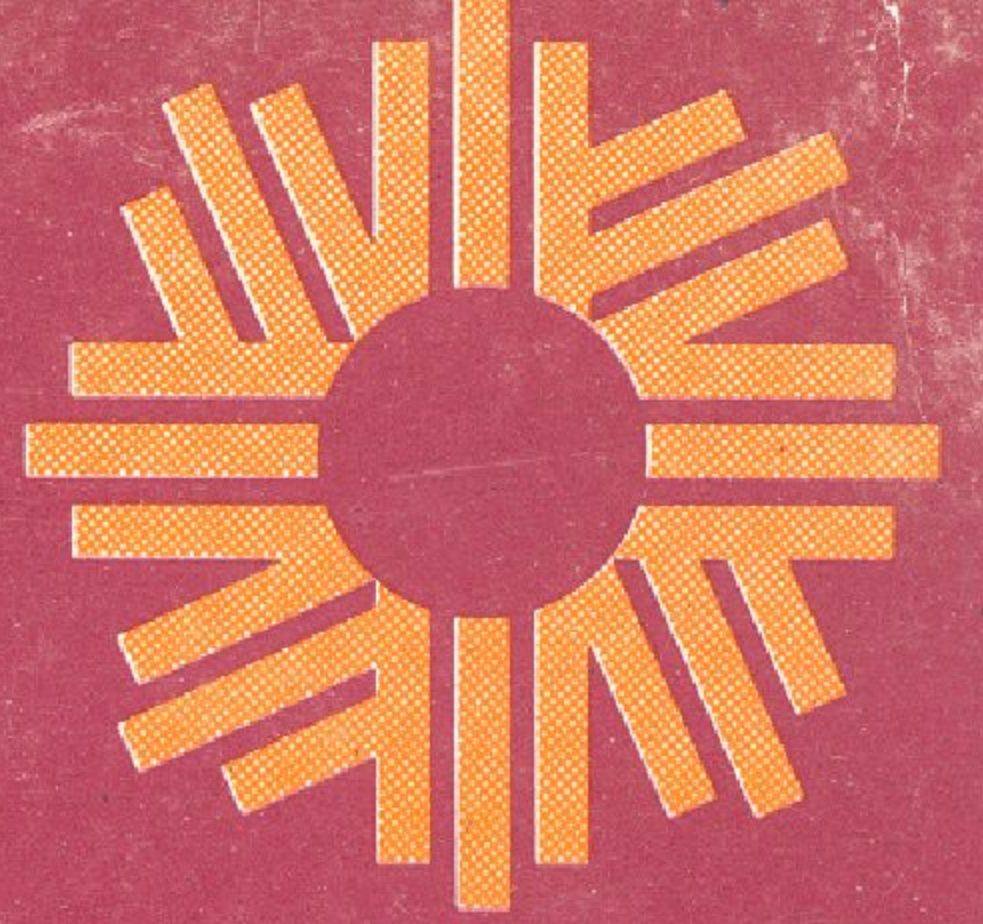


المواجهة



١٤٦٤

د. غالي شكري

من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي



**هذا الكتاب إهداء من
مكتبة يوسف درويش**

المواجد

د. غالي شكري

من الحق الألهي إلى العقد الاجتماعي



المطبعة المصرية للنشر والتوزيع

١٩٩٣

الفصل الأول

من الحق الالهي الى العقد الاجتماعي

(١) لعل « جوهر » الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الأوروبية - بعد انبثاق عصر النهضة - ونشأة البرجوازيات العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، ان قوميات الغرب الحديث قد ولدت قى « السوق » ، بينما ولدت اليقظة القومية فى بلادنا وهى تناضل « ضد السوق » ، ضد أن تكون سوقا للاحتكارات الأجنبية .

والفرق الظاهري هنا هو المسافة الزمنية التى تفصل بين ميلاد النهضة الأوروبية وميلاد النهضة العربية - المصرية - الحديثة . وهى المسافة التى تطورت خلالها برجوازيات الغرب من عصر الانقلاب الصناعى الى العصر الكولنيالى الذى يتطلب « أسواقا » تفى بغايات النهضة فى مستواها المادى الصرف من حيث الانتاج والاستهلاك . ولكن « الزمن » ليس مجردا من محتواه التاريخى وسياقه الاجتماعى ، لذلك كان فارق الوقت بين نهضتنا ونهضتهم تلخيصا ظاهريا لما هو أعمق ، كان ايجازا شديدا لمكونات النهضة الأساسية التى يختلفون بها - فى الأصل والتطور - عن المسار

(★) عن كتاب « النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث » - ١٩٩٢ .

الذى قدر علينا أن نشق ملامحه النوعية الخاصة فى تاريخنا الحديث . وربما جاز لنا أن نطرح على أنفسنا سؤالاً « احراجيا » بلغة الفلسفة ، وان لم يكن جائزا طرحه بلغة التاريخ . هل كان من الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت ؟ والجواب « الافتراضى » انه كان ممكنا ، سواء تأخر بنا الزمن قليلا أو كثيرا . ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتساءل مرة أخرى : هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة « الغربية » الحديثة حتميا ، حتى اذا لم تكن قد التقينا بها - على النحو الذى حدث - لقاء القاهرين بالمقهورين ؟ .

والجواب أن هذا التقاطع كان حتميا ، لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بداية عصرها الكولئىالى قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم ، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ أصبحت الحضارة الانسانية الحديثة ، أو الحضارة العالمية الحديثة . غير أن التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة فى ظل القهر الاقتصادى والسياسى تختلف نتائجه عما لو كان قد تم فى مناخ مغاير . وهذا هو الفرق الخطير - مثلا - بين عصر محمد على وعصر اسماعيل ، بين عصر توجه الى أوروبا مستقلا ببلاده ، وعصر جاءت اليه أوروبا لترسف فى الأغلال - الحرية والحديدية - بلاده .

أى أن الفارق الزمنى كان مجرد غطاء لمجموعة هائلة من الفروق ، أهمها المكونات الأساسية للنهضة والخط العام لسير هذه النهضة . وقد أشرنا فيما سبق الى أن الكشف العلمية فى فجر النهضة الأوروبية ، جسدت من ناحية احتياجات اجتماعية ملحة ، ولكنها عادت من ناحية أخرى فغرت من هياكل الانتاج ، من تشكيل قوى الانتاج وعلاقاته وأساليبه . وهو الأمر الذى أبرز الى الوجود الفاعل طبقات اجتماعية جديدة وقيما اجتماعية جديدة . وربما كان الأصل اللغوى لكلمة « البرجوازية » يشير الى هوية التغيير الطارىء ،

انها من ناحية « الطبقة الوسطى » الواقعة بين النبلاء والحرفيين والأجراء والاقنان ، ومن ناحية أخرى هي « المدن » التي ظهرت معها علاقات جديدة للانتاج الصناعى الصغير والتجارى على وجه خاص .
و حين أقبل الانقلاب الصناعى ازدهرت التجارة حقا - عن طريق وسائل المواصلات الجديدة - ولكن الصناعة بالذات هي التي كبرت وتطورت ميكانيكيا وبشرىا ، ف اتسعت القاعدة العمالية ، وتقدمت الآلات ، وتميزت فى الوجود الاجتماعى « الطبقة الرأسمالية الناشئة » . وفى موازاة هذه التطورات « المادية » التي تبلورت نهائيا فى « السوق » كعملية اجتماعية ، كان لابد من الانسلاخ عن الاطار الامبراطورى للعصور الوسطى الذى رسخت الكنيسة بناءه الوجدانى ، وكرس الاقطاع بناءه العقلى . كان لابد لقضية الانتماء أن تتخذ اطارا جديدا . وقد بدأ تصادم الكنيسة مع العصر الجديد متمثلا فى « كشافه العلمية » أولا حيث تناقضت نتائج هذه الكشاف مع تصورات الكتاب المقدس عن الانسان والطبيعة . ثم توالدت التناقضات داخل الكنيسة ذاتها بقيادة لوثر . وهكذا نشأ تياران : احدهما « نقد المسيحية » والآخر « تجديد المسيحية » أو ما يسمى بحركة الاصلاح الدينى . أما الاقطاع الذى فجعته الكشاف العلمية على سطح « الأرض » لا فى أعالي السماء ، فلم يستطع الحيلولة دون نمو البرجوازية بمعناها المتعدد الأبعاد وتطورها المختلف الوسائل ، حتى بلغ الصدام أوجه فى « الثورة » .
وقد أثمر التفاعل بين الصدام الثنائى مع الكنيسة (النقد والتجديد) والصدام المتصاعد مع الاقطاع (اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا) الى الانسلاخ الكامل عن الرداء الامبراطورى (العالم المسيحى) ، الى الرداء القومى (السوق) .

واذا كانت الكشاف العلمية ، والانقلاب الصناعى قد شكلا العمود الفقرى للبرجوازيات الأوروبية فى مواجهة الاقطاع ، فان

العودة الى المنطق العقلى فى التراث اليونانى الرومانى - الجذور الأولى للحضارة الأوروبية قبل العصر المسيحى - شكلت العمود الفقرى للثورات القومية الأوروبية فى مواجهة الكنيسة .



لم يكن ممكنا الافلات - لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف - من التقاطع مع الحضارة « الغربية » التى لم تعد كذلك منذ العصر الكولنيلالى ، حيث أصبح رأس المال « عالميا » فى البحث عن الأسواق والمواد الأولية والأيدى العاملة الرخيصة . . لم يعد ذلك ممكنا حتى اذا لم يحدث « القهر » الاستعمارى من جانب الغرب . ومن هنا كانت حتمية اللقاء معه ، بل التفاعل ، بل التقاطع . وقد حدث ذلك لنا ، سواء عن طريق القهر المباغت لحملة نابليون ، أو عن طريق مؤسس الدولة الحديثة محمد على ، والحق انه عن طريقهما معا ، بل لقد تداخلا فى بعض المراحل على نحو مباشر . واذا كان محمد على قد استطاع بتأسيس الجيش (المصرى) والاقتصاد الوطنى والتعليم (الحديث) ، أن يضع البذور الأولى للدولة العصرية ، فقد صنع شيئا آخر لا يقل أهمية وخطورة هو « مذبحه القلعة » (١) ، وهى المذبحه التى تشكل العنصر الأول فى التكوين الاجتماعى الجديد لبدايات عصر النهضة . ذلك أن مصر قبل هذه المذبحه كادت تكون اجتماعيا من طبقتين : الأولى هى المماليك ، والأخرى هى « الفلاحين » أى المصريين ، ولا وسط بينهما سوى أفراد يقومون بدور همزة الوصل الضرورية بين

(١) فى أول مارس (آذار) ١٨١١ قام محمد على بإحدى أشهر « الخدع » فى التاريخ وهى دعوته الى عرض عسكري يضم ٥٠٠ مملوك ، ما ان وصلوا الى القلعة حتى حاصرهم الجنود الألبان وأبادوهم (راجع د . لويس عوض - تاريخ الفكر المصرى الحديث - الجزء الأول - ص ٨٢ - الطبعة المذكورة سابقا) .

الارستقراطية المملوكية وشعب مصر . وقد أجهز محمد علي في « مذبحه القلعة » على المماليك دفعة واحدة ، فكانت أول ضربة طبقية جذرية تغير وجه مصر . ثم جاء تأميمه الشامل الغريب للأراضي الزراعية ، ليغير أيضا وأيضا ، وجاء توزيعه للأرض ليثبت أركان التغيير (٢) . نشأت طبقة « الأعيان » وبالتالي طبقة الفلاحين ، وظهر « التجار » في المدن كطبقة اجتماعية مستقلة الملامح ، وأصبح « للعلماء » - والمقصود علماء الشرع الاسلامي - وزن ودور في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد . واستتبع « التعمير » و « التشييد » ظهور مجموعة جديدة من الحرف التي شكلت هيكلًا بدائيًا للصناعة .

ولكن هذا كله لم ينف ظاهرتين أو ثلاثا : الأولى أن محمد علي قد أحاط نفسه بحاشية ضخمة من الجراكسة والألبان والأتراك ، لم تحل تماما مكان المماليك ، وان ظلت على درجة عالية من التمايز عن « المصريين » (٣) . والظاهرة الثانية هي أن محمد علي رغم

(٢) تم ذلك على دفعات : الأولى عام ١٨٠٨ حين صادر محمد علي أملاك الملتزمين الذين امتنعوا عن دفع الضرائب ، وفي عام ١٨٠٩ حرّمهم من نصف الفائض ، وفي عام ١٩١٢ وضع يده على جميع الأراضي التي كانت في حوزة المماليك ، وفي عام ١٩١٤ ألغى نظام الالتزامات برمنته وبصورة قطعية . وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و ١٨١٥ قد استملك لصالح الدولة ، أراضي الأوقاف ، وأخذت الدولة على عاتقها الانفاق على رجال الدين والمساجد (راجع : لوتسكي ، تاريخ الاقطار العربية الحديث - الترجمة العربية - دار التقدم - ص ٦٤ - تاريخ النشر ؟) .

(٣) في أول ديسمبر (كانون الثاني ١٨٢٩ عاد محمد علي فاقطع أراضي الدولة لأقاربه ومقربيه ، وكبار الأعيان والموظفين ، وضباط الوحدات الألبانية والكردية والجركسية والتركية ، ووزع خلال مدة قصيرة مئات الألوف من الأقدنة مع من كان يقطنها من الفلاحين . وهكذا ، بعدما حرم محمد علي الاشراف الاقطاعيين القدماء من ممتلكاتهم ونفوذهم ، وبعد ان صفى طبقة الملتزمين ، أنشأ على أنقاضهم « طبقة جديدة » من النبلاء الملاكين الاقطاعيين ، الذين أصبحوا سند الأسرة الحاكمة الجديدة (المصدر السابق - ص ٦٥) .

استقلاله عن « سلطنة الخلافة العثمانية » فانه لم يتخل عن الحكم « الاوتوقراطى » (٤) ، وقد ساعده على ذلك جذران غائران فى الأرض المصرية هما : ثيوقراطية عصر الانحطاط الطويل الأمد ، وبيروقراطية الدولة المركزية القديمة العهد . لقد أثمر هذان الجذران التقليد الاوتوقراطى فى الحكم المصرى الحديث منذ محمد على ، بالاضافة الى تكوينه الشخصى الصارم ، وكونه فى الأصل ليس مصرياً . وربما كانت الظاهرة الثالثة انه فى توزيع الأرض قد اتبع أسلوباً يرضى فى الأساس المقربين اليه من المصريين ، فكانت بداية الاقطاع والارستقراطية المصرية على يديه ، جنباً الى جنب معالم الدولة « العصرية » .

وفى هذا المناخ « الاجتماعى » المغاير كلياً للمناخ الأوروبى ، بدأ احتكاكنا بالغرب ، بالحضارة الحديثة عندما أقبلت علينا فى عصرها الكولنىالى ، عصر القهر الاستعمارى وعالمية رأس المال والسوق . كانت حاجتها الينا من الجانب السلبي البشع ، ان نكون لها سوقاً وممرات الى بقية الأسواق . وكانت حاجتنا اليها من الجانب الايجابى المشرق ، ان تكون لنا عوناً فى النهوض من الكبوة التاريخية . وقد كان - ولا يزال - الصراع بين الحاجتين هو محور الملحمة التى عاشها الفكر العربى - والمصرى خاصة - منذ بدايات القرن الماضى الى يومنا هذا .



لقد ترتب على التباين الجذرى بين نهضتنا ونهضتهم ، عدة اشكالات حضارية وقومية وطبقية وايدولوجية . على الصعيد الاقتصادى لم يكن مطلوباً منا ، ولم نكن نستطيع ، أن نبدأ من

(٤) المرجع السابق (ص ٧٥) - خاصة بعد نجاحه الاولى الساحق فى الفتوحات العربية الآسيوية والأفريقية .

حيث بدأوا ، من الكشف العلمية أى مخترعات الانقلاب الصناعى الى تكوين السوق البرجوازية . وانما كان مطلوباً الاستنارة بمناهج العلم التى استخلصتها الكشف ، وكان مطلوباً استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة تقدمنا الاجتماعى (السكك الحديدية - المطبعة - الخ) . وكان مطلوباً الانسلاخ عما يسمى العالم الاسلامى ، والمقصود هو الامبراطورية العثمانية ، وكان مطلوباً ترسيخ الانتماء القومى البديل عن الخلافة ، أى الى الوطن العربى ، وكان مطلوباً تشجيع « سوقنا » البازغة الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات القادمة .

ولم يكن مطلوباً الثورة على مؤسسة دينية (غير قائمة ، فالاسلام على نقيض المسيحية فى هذه الناحية) ، بل كان مطلوباً الثورة على مؤسسة ثيوقراطية تتلفع بشياب الحق الالهى فى حكم الأرض ومن عليها (٥) .

لذلك كانت القيمة التاريخية العظمى - والباقية - للشيخ رفاعه رافع الطهطاوى ، انه قد جسد فى شخصه المفرد بسيرة حياته وسيرة فكره على السواء ، البشارة الأولى للنهضة البرجوازية فى تاريخنا الحديث . وعلينا ان نفرق بوضوح وحسم بين النبى والممثل ، فالنبى لا يبشر بشىء قائم ، وانما بشىء غير موجود ، وان كانت الحاجة تدعو اليه ، انه يدعو الى ما « ينبغى » أن يكون . أما الممثل فهو يجسد ما هو كائن لهذه الدرجة أو تلك فى هذه المرحلة أو غيرها . وقد كان رفاعه الطهطاوى « رائداً » للفكر المصرى - البرجوازى - الحديث بهذا المعنى . لم تكن البرجوازية المصرية قد تكونت ، ولكنها بالقطع كانت فى مرحلة النشوء .

(٥) ومعروف أن محمد على قمع تمرد رجال الدين بقسوة وأبعد رؤساءهم عن العاصمة بعد تأميمه للأوقاف ، رغم مساهمتهم المهمة فى تثبيت حكمه قبل ذلك (المرجع السابق ص ٦٥) .

لم يكن يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد ، ولكنه كان ينتمى الى المستقبل المتجرثم فى أحشاء الحاضر . لم يكن يمثل شريحة دون غيرها من شرائح البرجوازية ، ولكنه كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم البرجوازى المتقدم كما ونوعا عن العالم التركى والعالم المملوكى . كان يجسد « جوهر » النهضة القائمة على استحداث الدولة العصرية ، أى البرجوازية . كان يلبي فكرا الاحتياجات الموضوعية لمصر ، وقد كانت فى مجملها احتياجات الثورة الوطنية الديمقراطية . كانت نهضة مصر فى ذلك الوقت تعنى نهضة البرجوازية ، كان المعنيان متطابقين ، حتى ولو دون وعى من جانب الداعين الى النهضة المرتادين آفاقها .

وينبغى التوقف طويلا عند نقطة هامة هى أن رفاعة الطهطاوى ، أحد رجالات الأزهر . ينبغى التوقف هنا حتى نقول : ان الأزهر لم يرادف يوما « الكنيسة » ، وأن خريجيه من « العلماء » والمشايخ والطلاب كانوا طبقيا ضمن النسيج الأساسى للشعب (٦) ، وأن الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٢٥) هو الذى علم الطهطاوى محبة « العلوم الغربية » ذلك ان « بلادنا لابد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها » (٧) وهى الكلمات التى ستربى رموزا متعاقبة من رموز النهضة التى لم يكن الأزهر بعيدا عنها بالسلب والايجاب . ولقد سافر الطهطاوى الى باريس واعطا واماما للبعثة التعليمية التى أوفدها محمد على . ولكنه هناك - فى فرنسا - لم

(٦) راجع : « الأزهر على مسرح السياسة المصرية » للدكتور سعيد اسماعيل على : بالنسبة للموقف من المماليك ص ٨٤ وبالنسبة للحملة الفرنسية ص ١٠٧ و ١١٣ و ١٢٥ وبالنسبة لحكم محمد على (ص ١٣٩ و ١٤٥) وبالنسبة لحركة اليقظة القومية والاصلاح الدينى (من ص ١٧٥ الى ص ٢٤٢) وبالنسبة لدور الأزهر فى ثورة ١٩١٩ ص ٢٨٥ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٤ .

(٧) نقلا عن مقدمة د . محمد عمارة لأعمال الطهطاوى الكاملة (الجزء الأول) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ص ١٩ - بيروت ١٩٧٣ .

يكتف بوظيفته الدينية التي يجيدها ، بل درس كاهل البعثة وأكثر . • لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته الى اللغة العربية ، وانما كان مناضلا في سبيل (ان يوقظ) أمته ووطنه • بل والشرق (أهل الاسلام) قاطبة •• كما كان حديثه في السياسة والدستور ، ووصفه لما درسه وشاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية ، مقصودا به أن يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية ، ويدعوه لطرق بابها بقوة ، حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والطغيان والحكم الفردي البغيض ، كما يقول محمد عمارة في مقدمته لأعمال الطهطاوى الكاملة (ص ٤٥ من الجزء الأول) •

ما هي نبوءة الطهطاوى بشئ قليل من التفصيل ؟

● في الباب الرابع - الفصل الثالث - من « مناهج الألباب » (٨) يقول ما نصه « لو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن الا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المدينة والسنين العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصال أنباء الممالك الأخرى والبلاد ، لينشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق في ميدان التقدمية » ، وكان قبل ذلك بقليل - في الباب الثالث من الفصل الثالث - قال « ••• فمخالطة الأغراب ، لاسيما

(٨) خصصه الطهطاوى لمعالجة « التمدن » وأودع فيه فكره الاجتماعي وقد طبع في حياته عام ١٨٦٩ ثم أعيد طبعه بعد وفاته عام ١٩١١ والباحث يعتمد هنا على الطبعة الحديثة ضمن مجلدات أعماله الكاملة التي حققها وقدم لها الباحث المصرى د • محمد عمارة • والعنوان الكامل للكتاب هو « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب المصرية » ويأتى ترتيبه في « الأعمال الكاملة » المشار إليها في المجلد الأول بين ص ٢٤٣ و ٥٨٥ •

١٣١ كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجائب . • وذلك هي الإشارة الأولى الى حتمية التفاعل الحضارى بين المتخلفين والمتقدمين . وتلك أيضا هي الضربة الأولى للفكر السلفى القائل بأن « الأفكار المستوردة » من المحرمات وانها ضد « الأصالة » . • ومن المفيد التذكير هنا بأن كلمة « التقديمية » الواردة فى النص ، ربما كانت - على صعيد اللغة - تستخدم بهذا المعنى للمرة الأولى ، فضلا عن الدلالة الفكرية والاجتماعية لهذا الاشتقاق .

● فى خاتمة الفصل الثانى من « مناهج الألباب » يقول : ان محمد على « قد جدد دروس العلوم بعد اندراسها . . . غير أنه لم يستطع ، الى الآن ، أن يعمم أنوار هذه المعارف بالجامع الأزهر . . . ولم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التى كبر نفعها فى الوطن ليس ينكر . سلوك جادة الرشاد والاصابة منوط ، بعد ولى الأمر ، بهذه العصا ، التى ينبغى أن تضيف الى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ، ورفع أعلام الشريعة المنيفة ، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية ، التى لها مدخل فى تقدم الوطنية » . • وهى الدعوة التى لم تتحقق الا بعد حوالى قرن من الزمان على يدى جمال عبد الناصر الذى أدخل العلوم العصرية الى رحاب الأزهر (١٩٦١) .

● فى المقالة الثالثة - الفصل الثانى - من كتاب « تخلص الابريز » (٩) يقول « من جملة ما يعين الفرنسيات على التقدم من

(٩) العنوان الكامل للكتاب هو « تخلص الابريز فى تلخيص باريز » أو « الديوان النفيس بايوان باريس » وقد بدأ كتابته أثناء وجوده فى فرنسا ثم استكمل فصوله بعد عودته الى مصر حيث طبع فى حياته مرتين : الأولى عام ١٨٣٤ والثانية عام ١٨٤٩ . ثم طبع بعد وفاته للمرة الثالثة عام ١٩٠٥ ، ثم طبع طبعة مختصرة ومبسوطة عن المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ . • والملاحظ يعتمد هنا على الطبعة التى حققها د. محمد عمارة ضمن « الأعمال الكاملة » التى تستوعب المجلد الثانى بأكمله (٧٧٥ صفحة) .

العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة في تعلمها ، فأى انسان له قابلية ومملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها ان يطالع أى كتاب كان . . . فاذا شرع الانسان فى مطالعة أى علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الألفاظ فيصرف سائر همته فى البحث عن موضوع العلم . . . بخلاف اللغة العربية مثلا ، فان الانسان الذى يطالع كتابا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها ، . وهو بذلك يضع كلتا يديه مبكرا على احدى العلل الخطيرة الموروثة من عصور التخلف ، انها أداة المعرفة ، أداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست مونولوجا صوفيا ، بل هى حوار بين الذات والموضوع . لذلك كانت « اللغة » من البنود الرئيسية فى جدول أعمال النهضة .

● وفى ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد أن أهل باريس « ليسوا أسراء التقليد أصلا ، بل يحبون معرفة أصل الشئ ، والاستدلال عليه » ، « حتى ان عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم فى الأمور العميقة » . هكذا يضع الوعي - بغياب الأمية - عاملا جوهريا فى ربط الفرد بالمجتمع ، بقضايا العامة . انها المقدمة الأولى لتكوين ما يسمى « الرأى العام » ، المقدمة الأولى للديموقراطية . ويكمل ان : « سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة فى الكتب ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائع بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعتها ، وكل صاحب فن يجب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره » وهذا هو معنى « التطور » الذى يؤدى الى التقدم .

● فى المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر - من المصدر

السابق ينتقل بنا الى السياسة فيقول : « لا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار » والوزير « اذا مشى فى الطريق لا تعرفه عن غيره ، فانه يقلل من أتباعه ما أمكنه ، داخل داره وخارجه . . . فانظر الفرق بين باريس ومصر ، حيث ان العسكرى بمصر له عدة خدم » . ويجنح الطهطاوى الى المقارنة بين الزينة عندنا والفن عندهم ، وبين الابتذال عندنا والرقص عندهم ، بين التهريج عندنا والمسرح عندهم . ويعود الى السياسة مؤكداً أن « أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية » ولكن دستورهم فيه أمور « لا ينكر ذوو العقل انها من باب العدل . . . فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، واثقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم . . . والعدل أساس العمران » . يقصد « الحضارة » باللغة الحديثة ، وكان ابن خلدون أول من استخدم تعبير « العمران » فى مقدمته الشهيرة .

● ويترجم الطهطاوى الدستور الفرنسى (١٠) ضمن كتاب « تخليص الابريز » ويعلق عليه : ان « سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة » وان سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع ، لا يختلفون فى اجراء الأحكام المذكورة فى القانون ، حتى ان الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره ، « وهى من الأدلة الواضحة على وصول الشرع عندهم الى درجة عالية ، وتقدمهم فى الآداب الحاضرة ، وما يسمونه الحرية . . . وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الأحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على انسان ، بل القوانين هى

(١٠) المقصود هو دستور ١٨١٨ كما ترجم نصوص المواد المعدلة التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه ، وبموجب لغة عصر الطهطاوى فقد كان يسميها - أى الثورة - الفتنة .

المحكمة والمعتبرة « . و « الملك انما هو منفذ للأحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكأنه عبارة عن آلة » . وفي المقالة الخامسة - الفصل الأول - من « تخليص الأبريز » يقول حرفيا : « الملكية أكثرهم من القيسوس وأتباعهم ، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية » .



إذا لم ننس أن صاحب هذه « المقدمات » هو « الشيخ » رفاعة امام البعثة المصرية في باريس ، وأنه موفد « ولي الأمر » محمد علي ، سوف نقرب حثيثا من جوهر الفكر الذي حمل مشعله الثوري في فجر النهضة ، وهو الانتقال بالسلطة من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي ، والانتقال بالدولة من الشيوقراطية إلى الديموقراطية ، والانتقال بالشرعية من الاوتوقراطية إلى « حقوق الإنسان » . وهي العناوين العريضة التي يمكن لجمال الدين « الأفغانى » - أم الإيراني ؟ - أن يتجه بها ناحية أخرى ، كما يمكن لعبد الرحمن الكواكبي أن يتجذر بها إلى عمق « الاستبداد » والتي يمكن لخير الدين في تونس أن يبشر بها على نحو مختلف . انه اذن العالم الاسلامى - أو الشرق - ينتفض ، وانه العالم العربى يتفجر ، ولكن الطهطاوى يبقى « رسولا » لفجر نهضتنا التي تنعطف به من العناوين إلى تفاصيل الفكر البرجوازي الحديث .

٢ - « . . لم يحصر جهوده في نطاق الفكر الذي تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيق ، وانما كان مثقفا فهم الثقافة بمعناها العام ، وقدم لشعبه وأمتة زادا ثقافيا يغطي احتياجات هذه الأمة ، تقريبا ، في عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة . . حياة الأمة بطبقاتها وفئاتها ، لا حياة المثقفين فقط من أبنائها » .

بهذه الكلمات يقدم الباحث المصرى محمد عمارة
لمجموعة أعمال رفاة الطهطاوى الكاملة . وفى ظنى أنه كاد يضع
يديه على مكانة رفاة التاريخية حين قال : انه لم يكن يتوجه الى
المثقفين وحدهم بل الى مجموع الشعب ، كاد يضع يديه ، لأنه
لم يستخلص فى نهاية الأمر ، أن الطهطاوى لم يكن يمثل طبقة
قائمة أو احدى شرائحها . وانما كان يجسد « مطلق » الفكر
البرجوازي الذى من شأنه ان يحول مجتمع محمد على - مجتمع
ينشد الانفلات من التخلف المملوكى - الى مرحلة أرقى هي المرحلة
البرجوازية . ان كلمات عمارة توحى بأن اهتمامات رفاة وأسلوبه
كانا لفائدة « الجميع » ، ولكن الحقيقة هي ان هذه الفائدة للثقافة
العامة ، أو « الوعى » كما أحب أن أسميه ، هو انعكاس لما هو أعمق ،
هو انعكاس لمكان رفاة الطهطاوى من فكرنا الحديث . انه المكان
الذى لا يبرر مصلحة احدى الطبقات - فالبرجوازية نفسها لم تكن
قد تكونت بعد كطبقة - وانما هو كان يبشر بمولد مجتمع جديد ،
مصر جديدة (لم يفكر قط ما اذا كانت مستدعى فى المستقبل بمصر
البرجوازية مثلا) . وقد كان التناقض الحاد بين هيكل المجتمع
القديم والعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تصوغ عملية التقدم ،
هي مصدر « نوعية » فكر الطهطاوى الذى يبشر بما هو قادم
ولا ينظر لما هو قائم . لذلك كان تجسيدها لمطلق الفكر البرجوازي ،
ولذلك أيضا كان تعبيرا ملحا عن ضرورة تقدم مصر ككل .

ولابد أن الطهطاوى قد استوعب ما قاله أحد أساتذة البعثة
المصرية فى باريس ، وهو الأستاذ « جومار » - الذى سبق له أن
أشرف على نشر الكتاب - الموسوعة « وصف مصر » ، حين تكلم فى
حفل أقيم فى ٤ تموز ١٨٢٨ بمناسبة توزيع الجوائز على الناجحين ،
قال : « انكم منتدبون لتجديد وطنكم الذى سيكون سببا فى تمدن
الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربا القلوب التى

تحب الفخر وتدين بالاخلاص للوطن . . ومصر كم تضاهي في ذلك فرنسا في أوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر في ساحات الحرب ورجالها يفوزون في ميادين السياسة ويقاومون زوابعها وأعاصيرها ، كانت تحمل مع أكاليل النصر أكاليل النصر أكاليل العلم والمدنية . . أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكتلتا يديكم ، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبا على سائر أجزاء الدنيا ، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون في الأزمان الماضية . فمصر التي تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية ، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله . . « (١١) » .

لا بد أن الطهطاوى قد وعى جيدا هذه الكلمات ، بالاضافة الى ما سمع من أستاذه الشيخ حسن العطار ، حتى أصبحت أوروبا أو الحضارة « الغربية » الحديثة ضرورة حياة في مواجهة الموت الشامل الذي « يحيا » في ظلاله الشرق كله . ولا بد أن الطهطاوى حين وعى هذه الضرورة واجه فورا المشكلات التي نجمت عنها . ان بلاده لم تكن قد احتلت بعد من جانب الغرب ، ولكنها مهددة بذلك ، لا بسبب « تطور » حضارتها الى مرحلة الفتوحات فحسب ، ولا بسبب الموقع الاستراتيجى لمصر فقط ، وانما بسبب الاستقلال الذى آثره محمد على ، والاصلاحات التي قام بها . واذن فقد كان على الطهطاوى أن يحذر الوجه الدميم ، ويقبل على الوجه الجميل لحضارة واحدة ، فهل يأخذها كلها كما هي ، أم يأخذ منها بعض ما فيها ويرفض البعض الآخر ؟ وماذا حين يتناقض ما يستحق الأخذ مع الراسخ الثابت في ضمائر الناس ووجداناتهم وعقولهم ؟

(١١) الأمير عمرطوسون - البعثات العلمية في عهد محمد على ، ثم في عهد

عباس الاول وسعيد - ص ٣٣ و ٣٤ - طبعة الاسكندرية ١٩٣٤ .

لقد عاد الى مصر فأسس « مدرسة الترجمة » التي دعيت فيما بعد بمدرسة الألسن عام ١٨٣٥ ، وقد تحولت مع الزمن الى « جامعة » بالمعنى الحديث ، اذ اشتملت على أقسام لمختلف العلوم والآداب . ثم أسس عام ١٨٤١ ما سماه بقلم الترجمة ، وهو يشبه المجمع العلمى لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية والاجتماعية .

كانت « الترجمة » فى وعى الطهطاوى الأداة الأولى لمعرفة ما وقع فى الدنيا حين كانت بلاده خارجها . ومن ناحية أخرى اهتم بالآثار القديمة والوسيلة لمصر ، ويقول فى خاتمة « تخلص الابريز » : « حيث أن مصر أخذت الآن فى أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا ، فهى أولى وأحق بما تركه لها سلفها » . فاذا كانت الترجمة هى أدوات لمعرفة « العالم » - أو موضوع الحضارة الحديثة - فقد كان تاريخ مصر هو أدوات لمعرفة « الذات » . وكانت الأداة الثالثة هى « الصحافة » ، فقد كان الطهطاوى أول من أسس الصحيفة المصرية الحديثة حين أشرف على « الوقائع المصرية » التى أسسها محمد على عام ١٨٢٨ وقد تولى الطهطاوى رئاسة تحريرها فى ١١ يناير (كانون الثانى) ١٨٤٢ فى عهد ابراهيم باشا فأصبحت تصدر بالعربية فى مواعيد منتظمة و « الأخبار المصرية » مادتها الأساسية ولها مراسلون ومحررون ثابتون . كما انه كان أول من أصدر مجلة ثقافية بالمعنى الحديث هى « روضة المدارس » التى ظهرت عام ١٨٧٠ .

تلك كانت « أدوات » الطهطاوى التى تشير الى جملة أشياء ، أهمها انه لم يكن يتصور نفسه كفرد قادرا على انجاز العبد ، وأن المعرفة لم تكن تعنى له بالتالى ترفا شخصيا ومتعة ذهنية خالصة ، وانما كانت عملا ورسالة . وانه من حيث الشكل ارتبط عمله كما ارتبطت رسالته بعنصرين هما « الموسوعية » فى التفكير ، واختبار النظرية بالتطبيق . أى ان تعدد اهتماماته لم يكن ابتعادا عن

« الاختصاص » ، وانما كان تصورا استراتيجيا – ان جاز التعبير – لاحتياجات التطور . وهو فى ذلك أشبه ما يكون بالموسوعيين فى القرن الثامن عشر الأوروبى . كذلك كان ربطه النظرية بالتطبيق ، « فقد عمل بنفسه هو وتلامذته فى المجالات التى تصدى لدعوة تغييرها » لم يكن ذلك نتيجة رغبة فى امتحان مجرد لمعلومات ذهنية ، وانما كان ثمرة فهمه العميق والباكر لقضية الأصالة والمعاصرة . كانت الاحتياجات الموضوعية للواقع المتخلف – وحدها – هى التى تقوده الى هذه الجزئية دون تلك من جزئيات « النظرية الحضارية » . أى انه كان يربط جدليا بين العام والخاص فى اطار « الواقع الحى » لا فى اطار الجدل النظرى للمعرفة فحسب .

ماذا ترجم – مثلا – الطهطاوى ، وماذا ألف ؟

● ألف « تخليص الابريز » ليعرض الرحلة الباريسية ، و « مناهج الألباب » ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و « المرشد الأمين » ليعرض أفكاره التربوية ، و « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر » ليعرض فلسفته التاريخية ، و « القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » ليعرض معنى الاجتهاد فى الاسلام ، و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » ليعرض مهام اللغة العصرية ، والعديد من القصائد الوطنية المصرية .

● ترجم تاريخ قدماء المصريين ، والقانون المدنى الفرنسى ، ووثيقة حقوق الانسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الاغريق ، ومبادئ الهندسة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و « روح القوانين » ، و « تأملات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » لمونتسكيو و « العقد الاجتماعى » لروسو . كما ترجم الدستور الفرنسى ، ونبذة عن الاسكندر الأكبر ، وسيرة بطرس الأكبر ، وشارل الثانى عشر ، والامبراطور شارل الخامس ، ونبذة فى الميثولوجيا ، وأخرى فى الصحة العامة ، وغيرها كثير .

ما هي المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل « الايقاع الموحد » فى فكر الطهطاوى ، تأليفا وترجمة ؟ اننا نستطيع اجمالها - باستشهادات نصية - فى ما يلى :

أولا : على صعيد اللغة ، كان الطهطاوى يعانى بمشقة بالغة مهمة التوفيق بين السجع الكلاسيكى والنثر المتدفق ، ولم يكن يأنف من استخدام العامية حين يعوزه ذلك ، ذلك انه « اختط لنفسه ولمدرسته فى القاموس اللغوى خطة تقوم على استعمال اللفظ العربى الفصيح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج فان ضاق الاثنان ، فاللفظ الأجنبى معربا » كما يقول محمد خلف الله أحمد (١٢) . بل كان يشجع استخدام العامية حتى يفهم أغلب الشعب كما كان يشجع تعريب اللفظ الأجنبى حتى تدخل سياق الحضارة التى « اخترعوها كما اخترعوا لها الألفاظ » .

ثانيا : موقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ « والحق أحق أن يتبع » كما يقول فى خطبة « تخليص الابريز » . وما دام « كمال ذلك » فى الغرب - أى الحضارة - « أمر ثابت » . غير ان ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لأن يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية نقلية .

ثالثا : ايمانه بالعقل مستمد من الايمان بالله الذى أعطى الانسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه ، لا وفق مسلمات قديمة وبديهيات سابقة . لذلك فهو يرى الخرافات والأساطير تجسد طفولة الذهن البشرى من ناحية ، كما انها « تفيد » فى ضرب الأمثلة لتقريب المراد من الأذهان ، وخاصة فى تربية الناشئة ،

(١٢) محمد خلف الله أحمد ، بحث عنوانه « جانب من جهود رفاة فى تجديد اللغة والفكر والأدب » ضمن كتاب (مهرجان رفاة الطهطاوى) - ص ١٥١ و ١٥٢ - طبعة القاهرة ١٩٦٠ .

ولكن العقل هو الفيصل فى الرؤية والتحليل والتقويم والتركيب ،
فى العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء (١٣) .

رابعاً : ايمانه بالتاريخ كسلسلة متصلة من الحلقات لا سبيل
الى تفسيرها بالتاريخ الشخصى للملوك والقادة العظام ، وانما بما
تم انجازه فى « رفاهية الناس والعمران » .

خامساً : الوطنية أو الملة « فى عرف السياسة كالجنس :
جماعة الناس الساكنة فى بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ،
وأخلاقها واحدة ، وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة
ودولة واحدة . وتسمى الأهالى والرعية والجنس ، وأبناء الوطن »
كما جاء فى الفصل الثالث - الباب الرابع - من « المرشد

(١٣) يراجع فى ذلك (أنوار توفيق الجليل) ج ١ الخطبة . والعنوان الكامل
للكتاب هو « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » وهو
يستوعب المجلد الثالث بأكمله من « الأعمال الكاملة » التى حققها محمد عمارة ،
وقد صدر عن الناشر المذكور سابقاً ، بيروت ١٩٧٤ . يراجع أيضاً [المقالة الأولى -
الباب الحادى عشر] من المصدر نفسه .

يقول فى الاستشهاد الأول ما نصه انه فى تأليف كتابه تجنب « الأقاويل غير
المرضية مما يظهر بعرضه على ميزان العقل انه محض الخرافات ، مما تولع به
الاخباريون والقصاص من اختراع الأباطيل والخزعبلات ، أو مما توهمه أرباب الأوهام
الفاسدة من العجائب التخيلية التى بدون فائدة ، اذ كثير من كتب السير مشحون
بخوارق العادات ، ومملوء ببوارق خيال الاعتقادات ، مما ليس بمعجزة ولا كرامة ،
والجزم به فى مقام التاريخ الأرفع مما يخفض مقامه » .

ويقول فى الاستشهاد الثانى ما نصه : « ... واذا رأى اللبيب هذه الآثار
عذر العوام فى اعتقادهم فى الأوائل بأن أعمارهم كانت طويلة وجثثهم كانت عظيمة ،
أو انهم كانت لهم عصا اذا ضربوا بها الحجر سقى بين أيديهم ، وذلك لقصور
الأذهان عن مقدار ما يحتاج اليه ذلك من علم الهندسة ، واجتماع الهمة ، وتوفر
العزيمة ، ومصابرة العمل ، والتمكن من الآلات ، والتفرغ للأعمال ، والعلم بمعرفة
أعضاء الحيوان ، وخاصة الانسان ، ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض ، الى غير
ذلك مما يتمجب منه غاية العجب » .

سادسا : حرية العقيدة الدينية هي العمود الفقرى للوحدة الوطنية ، فان « الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا فى قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم ، على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية » كما جاء فى خاتمة الفصل الثانى من « مناهج الألباب » .

سابعا : مصر فى وجدان الطهطاوى وعقله هي « الوطن » الذى يقصده ويهدف الى تغييره ، ولها فى قلبه ما يشبه الوقعة الصوفية ، ولعله فى ذلك امام القائلين بالفكرة المصرية . انه يراها فى خطبة « أنوار توفيق الجليل » البلد الوحيد المفتوح على تاريخ العالم « تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك » . ولا يشير بحرف الى أن هذا « الانفتاح » تم أحيانا رغما عنها ، بالغزوات المتتالية . ويضيف فى تمهيد المصدر السابق انها البلد الوحيد الذى انتصر على الغزاة . وليس هذا صحيحا . ولكنها « أنشودة » أكثر منها تاريخا . ويضيف : ان « الزراعة » هي التى رشحت مصر للسبق الحضارى القديم . وينسى طبعا ان الزراعة لم تكن مقصورة عليها وحدها . ثم يضع الأساس المكين لمن جاءوا بعده فيقول : ان نظام الرى والدولة المركزية هي التى أتاحت لمصر ريادة التنظيم والتمدن . وينسى بالضرورة ان ذلك أيضا أورث الطغيان والدكتاتورية . وهو

(١٤) عنوانه الكامل « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » وقد خصصه لآرائه فى التربية والوطنية والمدنية ، وقد طبع عام وفاته ١٨٧٣ . ويشير محمد عمارة الى أن (معجم المطبوعات العربية والمعربة) قد أخطأ بتسمية الكتاب (الرسول الأمين للبنات والبنين) وفى تاريخ طبعه حيث ذكر عام ١٢٩٢ هـ أى ١٨٧٥ وليس ذلك صحيحا (عن مقدمة الأعمال الكاملة ص ٧٩) .

يرى مصر « الافريقية » سواء فى كلامه عن التوأم (السودان) أو عن بقية أفريقيا التى يمكن أن تصبح « ولايات » كما هو الحال فى أمريكا » (الفصل الثالث – الباب الخامس – مناهج الألباب) ولايات مركزها مصر . وتتحرك بين ضلوعه فكرة البعث قائلا : « . . فلا بأس اذا ضعف نور التمدن فى مملكة من أن تعود الى رتبته الأولى » كما جاء حرفيا فى الفصل التاسع – الباب الثالث – من « المرشد الأمين » . ويبحث عن الجذور – بحثا يكاد يكون عرقيا – فيقول « لا يبعد على مصر فى هذا العصر ان تستجلب السعادة . . لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هى عين بنية أهل الزمان الذى مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الأخير متسعة ومتنوعة » (الفصل الثانى – الباب الثالث – مناهج الألباب) .

ثامنا : كان الطهطاوى أول من دعا الى ما نسميه الآن بالفصل بين السلطات ، فيقول : ان هناك قوتين ، أولاهما محكومة ، والثانية حاكمة . القوة المحكومة هى الشعب ، ولا بد أن تكون « محرزة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان فى معاشه ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته » . أما القوة الحاكمة فتشتمل عند الطهطاوى على ثلاثة أشعة قوية هى قوة تقنين القوانين وتنظيمها « أى ما يسمى بالسلطة التشريعية » وقوة القضاء وفصل الحكم (أى السلطة القضائية) ، وقوة التنفيذ لأحكام بعد حكم القضاء بها (أى السلطة التنفيذية) . ويرى الطهطاوى ان هذه القوى الثلاث ترجع فى النهاية الى « القوة المملوكية » – أى الحاكم – ولكنها « مشروطة بالقوانين » كما قال فى خاتمة الفصل الأول من « مناهج الألباب » . وللتشريع عند الطهطاوى مصدران أولهما التراث الاسلامى بعد تطويره أو بتعبيره هو « بتوقيفه على الوقت والحال » ، والمصدر الثانى هو التشريع الأوروبى (ويقصد الفرنسى بالذات) الذى نقل عنه الدستور وبعض القوانين ، كما نقل حوله اجتهادات مونتسكيو وروسو . وهو يكاد ينتهى الى الشعار الليبرالى

القائل بأن الملك يملك ولا يحكم ، فيقول : ان الملك « لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم ، ولا راعيا لهم ، يعنى ضمنا لحسن غذائهم ، حسا ومعنى ، لا آكلا لهم » . وكما استطرد فى المصدر السابق مباشرة : والمطلوب من الملك أو الحاكم اذن « ان يعينهم - أى الرعاية - على ذلك بالحصول على كمال الحرية » ، ولا بد فى هذا الصدد من « استشارة » الأمة « فى حقائق التراتيب والتنظيمات التى يراد تجديدها » ، « فان من ملك أحرارا طائعين ، كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين » (مناهج الألباب - خاتمة الفصل الرابع وكذلك الباب الخامس) .

تاسعا : ما هى الحضارة - أو العمران - التى كثيرا ما يصفها الطهطاوى بالتمدن اللازم ؟ يجيب بأن « تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة ، لتحسين أحوالهم حسا ومعنى » ، هو أيضا ما نسميه الآن فى لغتنا بسيادة القانون « . . ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الانسان أن ينفى من بلده ، أو يعاقب فيها الا بحكم شرعى أو سياسى مطابق لأصول مملكته ، والا يضيق عليه فى التصرف فى ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه الا بأحكام بلده ، والا يكتم رأيه فى شئ شرط ألا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده » كما جاء فى الفصل الخامس - الباب الرابع من « المرشد الأمين » . وبعد ذلك هو يفصل القول فى الحريات ، انها الحرية الطبيعية كالأكل والشرب والمشى ، والحرية السلوكية التى لا تؤذى الآخرين ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية . ويكاد يجمعها فى المعنى الليبرالى العام للحريات الديمقراطية حين يضع أساسها الاجتماعى هكذا ، « ان أعظم حرية فى المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها - أى الإباحة والاطلاق - من أصول فن الادارة الملكية ، فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم

المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن الى هذا العصر » . وهكذا فانه بعد ان وضع الاطار العام للفكر البرجوازي « حرية - اخاء - مساواة » فانه يضع حدود اللوحة الاقتصادية الليبرالية « دعه يعمل ، دعه يمر » . وكما انه يركز على حرية الفرد وحرية الوطن فانه « من محاسن حرية الأمة انها تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية لهم » (الفصل السادس - الباب الرابع - المصدر السابق) .

عاشرا : ينطلق الفكر الاجتماعي للطهطاوى من مقولته « وأما التسوية بين أهالى الجمعية - المجتمع - فهي صفة طبيعية فى الانسان ، تجعله فى جميع الحقوق البلدية كاخوانه » . أى الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين أو اللون أو الجنس . ولذلك كانت دعوته الباكورة - قبل قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) - الى حرية المرأة التى ركز عليها فى كتابه « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » الذى صدر فى عام وفاته ١٨٧٣ . يدعوها للتعليم وللعمل - من أجل انماء ملكاتها وانماء الثورة الوطنية معا - ويرفض أن تكون مجرد « أنثى » ، بل هى كائن « انسانى » له كافة الحقوق التى للرجل . وهنا يفسر « الشرع » تفسيرا يأخذ بالحدود التى تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات . ويجعل « الحب » أساسا وحيدا للزواج فيقول : « من أحسن الى البنات تزويجهن الى من هوينه وأحببته » (الفصل الثالث - الباب السابع - المرشد الأمين) .



هذه هى المحاور الرئيسية لفكر رفاة الطهطاوى وبتصنيفها نستطيع القول من جديد : انه كان نبى الفكر البرجوازي بشكل عام ، ورائد عصر النهضة بشكل خاص .

ولقد كان مثيرا للدهشة والاستغراب أن يتجاهل هذه « البداية » الخطيرة معظم الذين كتبوا عن نهضتنا الأولى من الجانب باستثناء جاك بيرك رغم أن مجمل أعماله لا تتصدى بشكل مباشر وتفصيلي لفجر النهضة ، فقد خلت من ذكره خلوا تاما مؤلفات الألماني بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ، وتيودور روتشتين (تاريخ المسألة المصرية) ، وفلاديمير لوتسكى (تاريخ الأقطار العربية الحديث) ، وناداف صفران (مصر تسعى الى تكوين جماعة سياسية) . وحتى الدكاترة فيليب حتى وادوارد جورجى وجبرائيل جبور فى الجزء الثالث من كتابهم المشترك « تاريخ العرب » لا يأتون على ذكر الطهطاوى بكلمة واحدة . فما هو السبب ؟ مجرد سؤال .

وما أكثر المؤلفات التى صدرت حديثا عن الطهطاوى ، وخاصة تلك التى عالجت عصر النهضة ، ومن بين أكثرها أهمية كتاب الدكتور لويس عوض (تاريخ الفكر المصرى الحديث) ، وكتاب البرت حورانى (الفكر العربى فى عصر النهضة) ، وكتاب جمال أحمد (الأصول الثقافية للقومية المصرية) ، وكتاب الدكتور أنور عبد الملك (الفكر العربى فى معركة النهضة) ، بالاضافة الى التحقيق العلمى المقدمة الطويلة التى كتبها محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة . وربما اختلف المرء مع بعض التقييمات التى وردت فى أمثال هذه الكتب ، فعمارة يميل الى « تعريب » الطهطاوى ، بينما يميل جمال أحمد وعوض عبد الملك الى « تمصيره » ، ويميل حورانى الى « اسلامه » . والحق ان الطهطاوى لم يكن بعيدا عن العروبة والاسلام ، ولكن بمعان مختلفة تماما عن القومية العربية والجامعة الاسلامية . لقد تبلورت لديه فكرة الوطن حول « مصر » . كذلك بالغ الدكتور رفعت السعيد فى كتابه « تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر » (١٥) حين جعل من كلمات الطهطاوى حول المساواة

(١٥) من ص ١٧ ص ٥٦ - منشورات دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٦٩ .

الاجتماعية راية لبداية الفكر الاشتراكي في بلادنا . والحق أن النظرات الاجتماعية في أعمال الطهطاوى لا تتجاوز بآية حال منطلقات الفكر البرجوازي في الليبرالى . ولكن أيا كان الأمر فقد كان الطهطاوى - كرائد للنهضة الحديثة في مصر والعالم العربى - مدرسة واسعة الأرجاء ، تخرجت فيها عدة تيارات هامة تصارعت طيلة الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ذلك ان الطهطاوى لم يكن - أكرر - ممثلا لمصلحة مباشرة لاحدى الطبقات البازغة ، وانما كان بشيرا لمجتمع كامل جديد . حتى ان المجتمع القديم - بعد وفاة محمد على ، واستيلاء عباس على الحكم ، وبداية الانهيار - قد نفاه فترة الى الخرطوم . وكان « التركيب » النظرى الذى توصل اليه الطهطاوى هو ان مبادئ الشرع الاسلامى « لا تتعارض » مع القوانين الوضعية ، وانه يسن - كما قال حورانى - تفسير الشريعة الاسلامية تفسيرا يتفق مع حاجات العصر ، وان العمل من أجل الآخرة « لا يتناقض » مع العمل من أجل الحياة الدنيا . وان العمل فى هذه الحياة ليس مقيدا بقوالب السلف . وفى ذلك كان الطهطاوى يستند الى أن عظمة الاسلام الأول كانت ثمرة الانفتاح على العلم والمدنية ، واذا كانت أوروبا قد نهلت من معين التجربة الاسلامية ، فما الذى يمنعنا من التواصل مع أجدادنا عن طريق الغرب ؟ .

هذا هو السؤال الذى تباينت صيغته بعد الطهطاوى ، وتباعدت - من ثم - صور الجواب .

٣ - لابد لنا من التأكيد على ان الطهطاوى قد عاصر ثورة ١٨٣٠ فى باريس وعاشها عن قرب ، ورغم ذلك فان فكرة « الثورة » كأداة للتغيير لم تخطر على باله قط ، بل انه اكتفى بالحلم ، وكان يظن ان محمد على قادر على تحقيقه ، ألم يرسل هو البعثة الى فرنسا ؟ لعل هذا يؤكد من ناحية انه لم يكن رسولا لطبقة كائنة ، وانما بشيرا بطبقة ستكون ، بل لعل فكرة « الطبقة » ذاتها

لم تخطر له على بال ، كانت « مصر » هي التي تتراءى له في اليقظة وال المنام . غير انه اذا لم يكن قد فكر في « الثورة » التي لا يتصور ثورة من ضد من ، فان هذا لا ينفي عن تفكيره برنامج « الثورة الوطنية الديموقراطية » . كذلك فانه اذا لم يكن قد فكر في « البرجوازية » كطبقة اجتماعية ، فان هذا لا ينفي عن تفكيره الرؤيا البرجوازية . ولأن الطهطاوى كان حالما عظيما يرتبط خياله ببقاء محمد علي في الحكم لا بوجود اجتماعي لاحدى الطبقات ، فان فكره - الى جانب خلوه من مسألة الثورة - قد جاء بالغ التعميم حتى أصبح من الجائز القول انه رسول النهضة بشكل عام ، ولهضة مصر بشكل عام أيضا . وهو الشكل الذي يسمح لتلامذته ، وقد عاشوا عصرا أكثر تحديدا وخصوصية على الصعيدين الاجتماعى والسياسى ، أن يتخرجوا على يديه حقا ، ولكن المسارب تختلف بهم هنا وهناك حسب انتماءاتهم الطبقيّة المتنوعة تنوع الشرائح والفئات التي صاغت العصر الجديد . يظل الطهطاوى هو « الأصل » ، ولكن الفروع تتباين اتجاهاتها تبين « المصالح » التي يعبرون عنها . لقد أثرت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية في الطهطاوى تأثيرا « فكريا » - وهو العام الذي أصدر خلاله في مصر كتابه تخلص الابريز - ولكنها لم تصنع منه « مناضلا » سياسيا .

ولابد - ثانية - من التأكيد على أن الطهطاوى قد بهرته « ثورة المواصلات » الحديثة حينذاك ، ولكن تأثيرها فيه لم يكن تكنولوجيا ، بل كان هو الآخر تأثيرا فكريا ، لذلك تبلورت قضية « التقدم » لديه بمعناها الاقتصادية والاجتماعى والسياسى ، لا بمعناها التكنولوجى فقط . أى ان « روح الحضارة » قد جذبتة لا « جسدها » وحده . لذلك كان تصور الطهطاوى أبعد ما يكون عن « استهلاك الحضارة » بالاستفادة المقصورة على وجهها المادى وإنما هو قد بنى هذا التصور على أساس تمثل الحضارة والمشاركة فى انتاجها بالاستفادة من وجهها الفكرى .

ولكن الملاحظة الجوهرية على خلاصة الطهطاوى انها انتهت الى صيغة « ثنائية » - ان جاز التعبير - عما ندعوه فى وقتنا الحاضر بالتوفيقية . وهى الصيغة التى تجمع فى مركب واحد بين « الاسلام الصحيح » و « الحضارة الحديثة » . ومن المهم للغاية أن نركز على « شعور » الطهطاوى ، وهو يخلق هذا المزيج ، لأن هذا الشعور هو الذى يفرق لنا بين ما نعنيه بالتوفيقية - أو الثنائية - والتلفيقية المعاصرة . ان الطهطاوى لم يشعر مطلقا بالتناقض أو التعارض بين الاسلام وحضارة الغرب ، بل راح يشير مزارا الى أن ازدهار الحضارة الاسلامية فى عصرها الذهبى كان ازدهارا علميا وتمدنا ومنفتحا على الحضارات الأخرى . ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا الى أن نهضة الغرب قامت من احدى الزوايا على تمثّل واستيعاب التراث العربى الاسلامى والاضافة اليه ، وبالتالي أصبح لنا حق تاريخى فى الحوار مع النهضة الأوروبية وحضارتها الجديدة .

ان هذه الصيغة « الثنائية » لا تضع الطهطاوى جنبا الى جنب مع دعاة « الاصلاح الدينى » فى أوروبا أو فى الشرق (١٦) ، وان اشتملت رسالة الطهطاوى فى جدول أعمالها على هذا البند ، ولكن ضمن بنود أخرى تجعل منه رائدا للنهضة لا لحركة الاصلاح الدينى . ولأن رسالة الرجل لا تخرج فى نهاية المطاف عن مقتضيات التاريخ ، تاريخ بلاده وتاريخ الغرب ، فانه لم « ينقل » النهضة الأوروبية الى وطنه ، بل وضع المبادئ الأساسية للنهضة المصرية - العربية - الحديثة . ومن هنا كانت « الثنائية » فى فكره التوفيقى انعكاسا أميناً وتحدياً شجاعاً فى الوقت نفسه ، لطبيعة المرحلة

(١٦) وهى الفكرة التى يصر عليها أغلب الذين كتبوا عن الطهطاوى مثل د . حسين فوزى النجار فى كتابه (رفاة الطهطاوى) - سلسلة « أعلام العرب » رقم ٥٣ القاهرة و د . جمال الدين الشيال فى (رفاة رافع الطهطاوى) - سلسلة « نوابغ الفكر العربى » - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠ ود . أحمد أحمد بدوى فى (رفاة رافع الطهطاوى) - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٩ .

التاريخية التي كان يجتازها المجتمع المصري والعربي بشكل عام .
وهي الطبيعة التي تواجهنا بمشكلتين ، تتعلق المشكلة الأولى بالفرق
الخطير بين تبني النتائج « العامة » للنهضة الأوروبية واختلاف
« السياق التاريخي » . وهو الفرق الذي تجسد في مبدأ « البحث
عن الجذور » . فبالرغم من تفاعل الحضارات وتراكمتها التي تؤدي
الى تغير نوعي ما ، فان عصر الاحياء الأوروبي قد توجه أساسا الى
التراث اليوناني الروماني . وقد نتج عن ذلك ان العقل الأوروبي
استيقظ من ظلام العصور الوسطى في حالة « مونولوج » . نتج
عن ذلك أيضا « نقد المسيحية » لا تجديدها فحسب . أما نحن
فرغم صحة كل ما يقال عن حقنا التاريخي في الحضارة الجديدة ،
فان « البحث عن الجذور » في نهضتنا كان يستوجب « ديالوغا »
بين الذات والموضوع ، بين سياقنا التاريخي و « نتائج » الحضارة
الوافدة . وكان من الممكن للطهطاوى ان « ينقل » هذه النتائج
بعض النظر عن سياقها أو سياقنا . ولكن « التاريخ » كان في
وعيه دائما ، لذلك لم يكن في حياتنا مجرد مترجم ، حتى حين كان
يترجم ، ولم يكن عارضا لأحدث مودات الأزياء ، حتى حين كان
يعرض . وانما كان « مفكرا » يعتمد التحليل والتركيب . ومن هنا
لم تجيء دعوته تلفيقا وترقيعا ، بل « ثنائية توفيقية » لا ترتفع الى
مستوى التفاعل الديناميكي الجدلي ، ولكنها لا تسقط في وهاد
الازدواجية الساكنة التي لا تخرج عن كونها انعكاسا ذهنيا للخارج ،
وليست انطلاقا حيا من الاحتياجات الموضوعية للواقع . ومن هنا
كان « البحث عن الجذور » - أو فكرة الاحياء - عند الطهطاوى كما
نلاحظ على مجموعة مؤلفاته ومترجماته ، بحثا في التراث الانساني
بأكمله ، مع وقفة طويلة عند الحلقة الحديثة من تطور الحضارة
الغربية ، وبحثا في التراث المصري بأكمله ، مع وقفة طويلة عند
« الحلقة الاسلامية » من تطور الحضارة العربية . من هنا كانت

ثنائية الطهطاوى ترجمة حرفية « لخصوصية التجربة الوطنية » (١٧)
أو ما نسميه بتعبير آخر جوهر « الأصالة والمعاصرة » (١٨) .

ان هذه الثنائية لا تعتمد على بصيرة الطهطاوى وحدها ، وانما
هى تستند على دعامة موضوعية من أرض الواقع . ان سيادة المذهب
السنى على « اسلام » الوطن العربى كان من شأنه - نظريا - أن
يؤدى الى الجمود ، وكذلك الأمر بالنسبة لسيادة كنائس « المسيحية
الشرقية » . ولكن الذى حدث هو ان السنة فصلت - عمليا -
بين الدين والدنيا ، فأغلقت باب الاجتهاد على المذاهب الأربعة
(الشافعى - أبو حنيفة - المالكى - ابن حنبل) وقادت فى الوقت
نفسه عملية التطور المادى للمجتمعات العربية . كذلك الأمر بالنسبة
لكنائس المسيحية الشرقية - خاصة الارثوذكسية - فانها فى مواجهة
الغزو المذهبى للكنائس الأجنبية ، وقفت دوما الى جانب الحركات
الوطنية (١٩) . وهكذا أصبحت هناك دائرتان منفصلتان ، فاذا

(١٧) يختلف هذا التعبير عن المعنى الذى يقصد اليه د. أنور عبد الملك
بالخصوصية فى كتابه « الفكر العربى فى معركة النهضة » (ص ٢٠٨ و ٢٠٩)
حيث يستخدم التعبير بالمعنى البيئى أو الجغرافى لا بالمعنى التاريخى - الاجتماعى .
طبعة دار الآداب اللبنانية - بيروت ١٩٧٤ .

(١٨) بالمعنى الذى توصل اليه مفكر غير عربى هو المؤرخ الاجتماعى الفرنسى
البروفيسور-جاك بيرك منذ أكثر من عشرين عاما ، خاصة فى كتبه :

A) L'EGYPTE, Impérialisme et Révolution, éd Gallimard, Paris, 1967.

E) Les ARABES d'heir à demain, éd Seuil, Paris 1969.

C) Langages Arabes du présent, éd Gallimard, Paris 1974.

(١٩) راجع فى هذا الصدد كتاب القس الفرنسى جان كوربون المقيم فى بيروت

وعنوانه

L'Eglise des Arabes, éd Cere, Paris, 1977.

=

تعارضتا حسمت القيادات (السنية) السياسية الأمر لمصلحة التقدم . ذلك ان انكارها للازدواجية (بين الظاهر والباطن) أدى بها الى رفض الكهنوت (الذى يقسم الناس الى خاصة وعامة وما يجوز لأولئك لا يجوز لهؤلاء) . ومن ثم لم يكن الأزهر فى أى وقت مؤسسة كهنوتية ، بل ظل فى مختلف العصور خاضعا للسلطة المدنية ، أحيانا بالموافقة الضمنية على اجراءاتها ، وأخرى بالالتصاق الحميم بجماهير الشعب (٢٠) . وليس غريبا لذلك أن يكون الأزهر هو معهد « المتمردين » بدءا من الطهطاوى ، وأن يكون فى الوقت نفسه محكمتهم التى أطاحت بعلى عبد الرازق ، وطه حسين ، وخالد محمد خالد .

والمهم ان واقع الاسلام السنى - المغاير كليا لوضع المسيحية فى الغرب قبيل شروق فجر النهضة - لم يؤد الى « نقده » بل الى تجديده فيما دعى بحركة الاصلاح الدينى بعد الطهطاوى (أساسا جمال الدين « الأفغانى » ، والامام محمد عبده) . ولكن هذا الواقع ثنائى النظرة هو الذى تدخل بشكل حاسم فى صياغة الرؤية الثنائية للطهطاوى ذاته . وهى الفكرة التى تكاد تشارف حدود المبدأ

= مع تحفظين . الأول هو أن المؤلف لا ينصف الارثوذكس العرب ، وينحاز بوضوح للكاثوليك والموازنة . والآخر انه لا يعبر التفاتا أكبر كنيسة عربية هى الكنيسة القبطية فى مصر .

راجع لاستكمال هذا النقص كتاب الدكتور وليم سليمان « تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار » الصادر عن دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٨ .
(٢٠) راجع كتاب « الأزهر تاريخه وتطوره » الصادر عن وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر - القاهرة ١٩٦٤ - (ص ١٦) .

القائل بفصل الدين عن الدولة ، لأنها فى الأقل أبعد ما تكون عن مبدأ الدولة الدينية . ذلك ان « العلمانية » و « الديموقراطية » - الى هذه الدرجة أو تلك - كانتا النبع الأول للمجرى الأصلي (أعنى الطهطاوى) فقد تركت حلقات التاريخ القديم والوسيط والغزوات الاستعمارية بدءا من الحروب الصليبية والتعديلات الجغرافية بصماتها على الخريطة الديموغرافية العربية : بالحضور المستمر للأديان الرئيسية الثلاثة ومذاهبها المختلفة وبعض الأقليات القومية . والسؤال هو : كيف يصبح التنوع مصدرا للشراء الانسانى ، أو مصدرا لدعم الطائفية والعشائرية ؟ على أية حال فقد كان جواب الطهطاوى هو « النهضة الحضارية » التى تترجم برنامج « الثورة الوطنية الديموقراطية » دون ان يكون فى عصره احتلال مباشر للأرض ، ودون ان تكون هناك طبقة برجوازية كاملة السمات . أما حين أصبح الاستعمار تهديدا فغزوا ، وحين أخذت البرجوازية المصرية فى النشوء ، فإن حلم الطهطاوى قد توزع فى تاريخ الفكر المصرى الحديث الى عديد من التيارات التى لم تنفصل عن النبع الأصلي ، ولكنها استقلت عن المجرى الرئيسى وفقا لاتجاهات « المصالح الوطنية والطبقية » المباشرة التى عبرت عنها . لقد مضى عهد « النبوة » وجاء دور المثلين على خشبة المسرح الاجتماعى والسياسى .

وربما كان على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) وحده هو القابل للاستثناء ، فقد كان معاصرا للطهطاوى من ناحية ، وقد شاببه فى التربية الدينية الأولى ، وكتب رواية « علم الدين » التى يصف فيها شيخا أزهريا يتصل بمظاهر الحياة الأوروبية ، خلال طوافه فى أوروبا بصحبة مستشرق انكليزى . كما انه كتب « الخطط

التوفيقية » على هدى خطط المقريزي ، وأسس دار الكتب ،
ودار العلوم ، انه اذن يشبه الطهطاوى فى هذه « الانجازات » التى
يسرت « طريق » النهضة ، ولكن حرصه الشديد على « السلطة » -
التى أرهقت الطهطاوى كثيرا - باعد بينه وبين تأسيس رؤاها
الفكرية .



وبالرغم من ان الطهطاوى يظل الرمز الشامل لفجر النهضة ،
الا اننا نتوقف طويلا أمام الاشارة التى ذكرها « البرت حوراني » فى
كتابه (الفكر العربى فى عصر النهضة - ص ١٠٠) والتى قال فيها
عن رفاعة انه « بعث من جديد الفكرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم
والعلماء ، وفسر كلمة العلماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهينة
العلماء » . ان هذه الاشارة الذكية تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان
الطهطاوى قد تعرف فى الأقل على تلامذة سان سيمون (١٧٦٠ -
١٨٢٥) وأفكاره ، أم ان ما يشير اليه حوراني محض مصادفة ؟ فعلى
كثرة استشهاد الطهطاوى وترجماته لم يذكر اسم سان سيمون على
الاطلاق . ولكن الشئ المؤكد - وهنا المفارقة - ان مجموعة من
السان سيمونيين قد وصلوا مصر وقابلوا محمد علي . ولكن من
هو ، أولا ، سان سيمون ؟ ذلك الرجل الذى تعد أفكاره مع زميله -
المتناقضين معه - شارل فوربييه وروبرت أوين من الالهامات
الأساسية للاشتراكية العلمية ، رغم طوباوية اشتراكيتهم ؟

انه كونت فرنسي . وهذه هى المفاجأة الأولى ، فقد خلع
مختارا رداء النبالة الارستقراطية دون ان تضطره الثورة التى
عاصرها الى ذلك . تنازل اذن عن لقبه ، وانتخبه الفلاحون رئيسا
لاتحادهم ، ووجه نداء الى الجمعية التأسيسية قال فيه « ان المواطنين
يجب ان يتساووا فى الأعمال العامة والوظائف كل حسب قدراته » .

وقد وقع سياسيا فى مآزق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ،
مما جعل ولاءه للثورة موضع الشك .

وكان مثقفا ، عارض التقاليد المثالية فى الفلسفة الألمانية ،
وأقام فى مواجهتها ما دعاه بالفلسفة الطبيعية ، أى دراسة الطبيعة .
واعتنق الحتمية وطبقها على المجتمع البشرى قائلا بأن التاريخ تحكمه
قوانين . وقام تفسيره للتاريخ على ثلاثة أسس هى : رفض
التفسيرات الرسمية ، والقول بالسببية فى تطور التاريخ ، وامكان
دراسة الحاضر فى ضوء الماضى وامكان التنبؤ بالمستقبل فى ضوء
الحاضر . وآمن بتطور الأنظمة الاجتماعية على أساس العلم والأخلاق
والدين ، وقسم التاريخ البشرى الى ثلاث مراحل هى : المرحلة التى
سيطر فيها الدين على النظامين العبودى والاقطاعى ، والمرحلة
الميتافيزيقية التى انتهت بسقوط النظامين السابقين ، والمرحلة
الوضعية هى مجتمع المستقبل القائم على العلم والصناعة والعمال
والتجار ورجال البنوك ، وهو مجتمع مخطط لمصلحة الغالبية من
أعضاء المجتمع . وفى كتابه « اعادة تنظيم المجتمع الأوروبى » (١٨١٤)
يقول « لا يمكن احداث أى تغيير فى النظام الاجتماعى دون ان يحدث
تغير فى نظام الملكية » . ولكنه رغم ذلك لم يفكر فى « الثورة »
كأداة تغيير للمجتمع الى مرحلة أرقى ، بل آمن بانبثاق كل مرحلة
من أحشاء الأخرى « بصورة طبيعية » . آمن أيضا بضرورة توصيل
القارات عن طريق الممرات البحرية حتى يتقارب أطراف العالم ،
فقد أحس بأن العالم فى سبيله الى شق فجر جديد لانسانية جديدة
تقوم على العلم والصناعة ، وقد حاول اقناع حاكم المكسيك بشق
ممر يصل البحر بالمحيط ولكنه أخفق ، وأعاد المحاولة مع حكومة
أسبانيا - الخاضعة آنذاك لحاكم المكسيك - لفتح قناة تصل مدريد
بالبحر الأبيض المتوسط . وكادت محاولته تنجح ، لولا انه قبيل
ابرام الاتفاق اضطر للعودة الى وطنه ، فقد نشبت الثورة الفرنسية .

وقد وقع سياسيا فى مأزق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ، يقول : « ان الحل الوحيد لتحقيق سعادة الانسان هو القضاء على النظام الاجتماعى القديم ، وأن يتولى العلماء والفنانون - المنتخبون - ادارة شؤون العالم . ودعا مجلسهم باسم « مجلس نيوتن » نسبة الى عالم الفيزياء البريطانى الذى قال عنه « ان الله قد وضع نيوتن بجانبه وعهد اليه بمهمة تنظيم البشر » .

هذا هو سان سيمون الذى مات عام ١٨٢٥ ، والذى تبدو المقارنة بين بعض أفكار الطهطاوى ممكنة .

على أية حال ، فان الأهم هو ان مجموعة من تلامذته توجهت الى مصر بعد وفاته ، بينهم عشرة من المهندسين ، وتسعة من الأطباء ، وثلاثة من الزراعيين ، وبعض الأدباء والرسامين والنحاتين . وقد اتصلوا فور وصولهم بالقنصل الفرنسى فردناند دى ليسبس الذى يسر لهم مقابلة محمد على . وبين يدي الوالى عرضوا عليه فكرة شق قناة السويس . ولكن محمد على رفض هذه الفكرة - لحكمة سياسية خاصة بصراع أوروبا للسيطرة على الشرق - وفضل ان يعمل السان سيمونيون فى اقامة القناطر الخيرية على النيل . كذلك سمح لهم بانشاء مدرسة للرسم فى الجيزة ، ومزرعة نموذجية فى شبرا . غير ان دى ليسبس تمكن من سرقة مشروع شق قناة السويس من أحد المهندسين ، وتقدم به الى خلفاء محمد على حيث استطاع حفر القناة فى عهدى سعيد واسماعيل ، وهو العهد الذى بدأت فيه السيطرة الأوروبية على مصر ، « أما السان سيمونيون فلم يبق منهم سوى بعض الفنانين والرسامين » (٢١) . هذا ما يقوله التاريخ الرسمى عن السان سيمونية فى مصر ، فهل هذا صحيح ؟ لماذا جاءوا الى مصر فى وقت دار فيه « الصراع الكبير » لضرب

(٢١) راجع « الموسوعة الاشتراكية » - محرر كامل زهبرى وآخرون - الناشر « الوطن العربى » بيروت - تاريخ النشر ؟ - (ص ٢١٢ - ٢١٩) .

استقلالها الوليد عن الامتانة ؟ ولماذا كان شق القناة هو المشروع الوحيد الذى ورثوه عن المعلم الأول ؟ ولماذا مكثوا فى مصر بعد أن رفض الوالى عرضهم ؟ وكيف تسنى لدى ليسبس ان يسرق المشروع من أحدهم ؟ كلها أسئلة تلقى ظلا من الغموض على هذه القصة الغريبة التى لم تنته ببضع لوحات أو تماثيل ، وانما انتهت فيما بعد الى عديد من الاشتراكيات غير البعيدة عن فكر سان سيمون ، حتى ولو استبعد ذلك أصحابها . لا بد ان « مشروعا فكريا » كان يتوسد حقائب هذه المجموعة من تلاميذ « ثورة المواصلات » .

.. وانتهى عصر محمد على فهل انتهى معه عصر النهضة ؟

٤ - يتميز عصر النهضة فى الوطن العربى عموما ، وفى مصر على وجه الخصوص ، بدرجات متفاوتة من « الانقطاع » ومعدلات مختلفة من « البطء » . ولا يعنى الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية ، كما ان البطء لا يعنى وحدة الايقاع فى خطوات متباعدة . ذلك ان تقاليد الفجر الأول للنهضة ظلت سارية المفعول فى كل مرحلة جديدة ، تحمل فى ثناياها التساؤلات الجوهرية التى طرحها الرواد ، وأجوبة العصر الجديد عليها . ويعنى ذلك ان هناك نوعا من الاستمرار ، ولكنه استمرار متقطع - ان جاز التعبير - عن الفجوات التى باعدت بين السياق السياسى للمجتمع ، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضارى . كذلك ، فانه كان استمرارا بطيئا ، لأن المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها ، وانما كانت تطرح الأسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر أكبر من التحليل والتركيب . وقد كان انهيار حكم محمد على وابراهيم باشا ، وتولى عباس فسييد واسماعيل ، ومضاعفات التحرش الغربى بمصر ، واستماتة السلطنة العثمانية على الاحتفاظ بوادى النيل ، مجمل الأسباب التى شكلت « فراغا » مثيرا للتأمل

بين عصر الطهطاوى والثورة العرابية بأنبيائها الجدد . غير ان كلمه « الفراغ » هنا أقرب الى التعبير المجازى ، فثمة مجموعة من الجسور والمؤثرات التى رفدت عصر النهضة فى مصر بالعديد من التيارات « الخارجية » سواء من الأقطار العربية فى المشرق والمغرب أو من الديار الاسلامية القريبة والبعيدة .

ولا ريب فى ان السيد جمال الدين الذى تواضع الكثيرون على تسميته بالأفغانى - نزولا على رغبته - من أهم العناصر الخارجية التى أسهمت فى أشغال الفتيل الخامد . وأرجح تقديرات المؤرخين والوثائق المكتشفة حديثا - خاصة أضاير وزارتى الخارجية البريطانية والفرنسية (٢٢) - تقول ان جمال الدين كان فارسى المولد والنشأة . ولكنه آثر منذ شبابه الباكر فى رحلاته المتعددة الغامضة ، أن يعرف حينئذ بالرومى - أى التركى - وبالاستامبولى حينئذ آخر ، وبالأفغانى حينئذ ثالثا ، وهكذا . وربما كانت هذه الأقنعة تكشف أكثر من غيرها طبيعة جمال الدين وهويته الحقيقية ، فبالرغم من ثبوت تربيته الشيعية سواء فى بلده الأصلية أو فى النجف بالعراق ، إلا أن ميدان أو ميادين تحركاته الفكرية

(٢٢) بالنسبة للخارجية البريطانية تراجع سجلاتها المرفومة (F.O. 60/594) (F.O. 65) ، (F.O. 78) ، (F.O. 248) ، F.O. 539 وبالنسبة لوزارة الخارجية الفرنسية (ملف « فارس » ١٨٨٨ - ١٨٩٦) . تفلا عن نسخة مصورة لبحث عمر مشهور للدكتور لويس عيوض ، وبالمطابقة على كتاب « وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين الأفغانى » للأستاذين ابراج انصار وأصغر مهدوي (بالفرنسية - طهران ١٩٦٣) وكذلك « نراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر » للأستاذ البرت قدسى زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بالولايات المتحدة ، ١٩٦٤) و « جمال الدين الأستاذ ابادى الملقب بالأفغانى » هوما باكدامان (بالفرنسية ، باريس ١٩٩٩) و « الأفغانى ومحمد عبده » للأستاذ ايلي كدورى (بالانكليزية ، لندن ١٩٦٦) و « السيد جمال الدين الأفغانى » للأستاذة نيكى كيدى (بالانكليزية ، جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) .

والسياسية كانت في الأغلب أقطارا سنية • ومن هنا كان « يضطر » لاختفاء باطنه كثيرا • غير ان اخفاء الباطن عند جمال الدين لم يكن مقصورا على مذهبه الدينى الذى تبحر فيه كثيرا ، وانما كان متعدد الأقوال والأفعال كما كان متعدد الأسماء • وليس هناك عامل واحد حاسم ترد اليه أقنعة الرجل السبعة ، فالسياسة ومناوراتها ودهاليزها وارهابها وشهواتها دور ، كما ان للمزاج الشخصى المتقلب ، والطموح الانسانى المشروع وغير المشروع ، والقلق الفكرى دور •

ولكن هكذا كان جمال الدين (١٨٣٩ - ١٨٩٧) من أكثر الشخصيات فى تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة (٢٣) لغموض عام فى تحركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية) ، وللتناقضات العديدة والحادة التى عرفها ببرنامج الفكرى ، والبلبل العميقة الأثر التى خلفها من ورائه أينما ذهب ، فى الهند وإيران وأفغانستان وتركيا ومصر وباريس • غير ان الذى يعيننا هنا « المرحلة المصرية » من مسيرته ، حسب التعبير الذى اعتمدته الدكتور لويس عوض فى بحث لم ينشر ، هو جزء من كتابه عن « تاريخ الفكر المصرى الحديث » • على أن المرحلة المصرية فى حياة جمال الدين ليست مبتورة الصلة بطبيعة الحال عن مختلف مراحلها ، وخاصة الفترة التى قضاها فى الهند وكتب فيها أخطر مؤلفاته على الإطلاق وهو « الرد على الدهريين » ، والفترة التى أمضاها فى باريس حيث أسس تنظيما سريا ، والمجلة البالغة الأهمية « العروة الوثقى » التى ترك رئاسة تحريرها للشيخ محمد عبده ، كذلك أقام حوارا مع

(٢٣) رغم كثرة المؤلفات العربية التى تناولت سيرة السيد جمال الدين ، فاقى أفضل مراجعة المقدمة الطويلة التى مهد بها د. محمد عمارة لمجموعة الأعمال الكاملة للأستاذ مع دولقة عن حياته ، وأثاره د. إدريس الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٨م (ص ٢٠٢ - ١١٣) د. محمد عبد الحليم عبد الله - القاهرة ١٩٦٨م (ص ٢٠٢ - ١١٣)

المفكر الفرنسي رينان •

ولم يكن جمال الدين كاتباً ، وإنما كان أقرب الى الداعية الذى يلتف حوله المريدون فيكتبون ما يقول • والعناية بمختلف مراحلہ وتحرکاته واجبة ، لأن ما كان يبشر به أو يدعو اليه فى الهند مثلاً ، كان يطبع فى بيروت ، كرسالة « الرد على الدهريين » ، وما كان ينشره فى باريس كالرد على رينان أو ما تشتمل عليه مجلدات « العروة الوثقى » الثمانية عشر ، كان يصل الى مصر ويؤثر فيها • على ان الذى يعنينا من جمال الدين فى سياق النهضة العربية عامة - والمصرية خاصة - هو انه كان الجسر الرئيسى فيما يمكن تسميته مجازاً بمرحلة « الفراغ » الواقعة بين عصر محمد على والثورة العرابية ، أو بين عصر الطهطاوى وعلى مبارك والسان سيمونيين ، وعصر الامام محمد عبده ، وعبد الله النديم ، والمويلحى ، والكتاب السوريين واللبنانيين الرواد •

ومن المعروف ان الأفغانى أمضى أربعين يوماً فى مصر ، بدأت فى تموز ١٨٦٩ بعد طرده من أفغانستان فى طريقه الى استانبول ، ولكن مرحلته المصرية تبدأ فى ١٨٧١ ، وتنتهى بطرده عام ١٨٧٩ ، كان خلالها « يتحرك بوضوح بين صفوف المجددين ، والديموقراطيين ، والدستوريين ، والعرابيين ، ودعاة مصر للمصريين ، ولا يتحرك تحركاً صريحاً داخل معسكر الرجعيين ، ودعاة الحكم المطلق » كما يقول لويس عوض فى بحثه المشار اليه • وقد لجأ جمال الدين الى مصر بدعوة من الوزير رياض باشا الذى لم ير خطراً فى الدعوة الى تجديد الاسلام فى اطار الخلافة العثمانية ، على نقيض الدعوة الاسلامية المعاصرة فى الهند آنذاك ، والقائلة بالوحدة الاسلامية فى اطار خلافة عربية ، قرشية على وجه التحديد • وكانت المحاضرة التى ألقاها جمال الدين فى استانبول حول الدين والعلم قد استقطبت ضده شيخ الاسلام ، لما احتوته من مقارنة بين الفلسفة والنبوة •

وترجيح الفلسفة في الميزان لعنايتها بالكليات دون الجزئيات .
ولأنها صالحة لكل العصور ، وليست خاصة بعصر محدد . كذلك
استملت المحاضرة على تشبيه التاريخ الانساني والكوني بالتطور
البيولوجي الذي قال به الفيلسوف البريطاني سبنسر ، أى ان
جمال الدين اقترب من فكرة « قدم العالم » ، وابتعد كثيرا عن فكرة
الخلق . وكانت تركيا فى ذلك الوقت تموج بحركات تجديدية
يقودها الشباب ، فأقبلت محاضرة جمال الدين كالدليل الدامغ فى
أيدي السلفيين ليضربوا النهضة الوليدة « الملحدة » فى ظنهم .
وهكذا لم يعد هناك مكان لجمال الدين فى استامبول ، وهكذا شد
رحاله الى مصر ، حيث نفحه رياض باشا راتبا ومتزلا بحى الأزهر
كان يؤمه المريدون من الطلاب والمثقفين وقلة من العلماء . ومن هذا
البيت تشرب بعض رجالات مصر الكبار ، كمحمد عبده وسعد زغلول
بدايات التمرد (٢٤) .

ولم يكن الأفغانى فى تلك الفترة ملحدا بالمعنى الدقيق لهذا
التعبير ، وانما هو كان أقرب الى عقلانية الماديين الأوربيين فى
القرن الثامن عشر ، حتى انه فى « الرد على الدهريين » راح يركز
على « ضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الانسان » وكأنه يقول مع
فولتير « اذا لم يكن هناك اله لكان علينا ان نخلقه » بمعنى ان
« الايمان » ركيزة اجتماعية وعماد نفسى لا سبيل للاستغناء عنه .
ومن هنا نستطيع ان نفسر حذب الأفغانى على المفكرين والصحفيين

(٢٤) وينقل مصطفى عبد الرازق « . . . وقد خيل الى من حرية فكره ونهالة
شيمه وصراحته وأنا أتحدث اليه ، اننى أرى وجها لواحد ممن عرفتهم من القدماء ،
واننى أشهد ان سينا أو ابن رشد أو أحد أولئك العظام الذين ظلوا يعملون
خمسة قرون على تحرير الإنسانية من الاسار » كلمات للمفكر الفرنسى رينان فى
« ترجمة جمال الدين الأفغانى » . العروة الوثقى . المكتبة الاهلية - مصر ١٩٢٧
(ص ٩) .

السوريين واللبنانيين المقيمين بمصر حينذاك ، كأديب أسحق ،
وسليم نقاش ، وميخائيل عبد السيد ، وسليم العنجورى ، وشبلى
شميل ، حتى انهم بفضلهم استطاعوا أن يؤسسوا جرائد « مصر »
و « مصر الفتاة » و « مرآة الشرق » و « الوطن » التي مهدوا على
صفحاتها للشورة العربية . كما انهم كانوا أكثر تحررا فى موضوعات
الدين والمرأة من غيرهم . كان جمال الدين اذن يرى فى الدين
« مؤسسة » قادرة على زجر الانسان وردعه ، وهو تعريف أقرب الى
رؤية الفيلسوف العقلانى الانكليزى هوبز فى أواخر القرن
السابع عشر ، كما يذهب الدكتور لويس عوض .

غير ان جمال الدين الشهير بالازدواجية بين موقفه الفلسفى
المتحرر من الأغلال الأسطورية للدين ، وموقفه المحافظ فى السياسة
(ومحافظته نفسها مليئة بالتناقضات والغرائب ، فهو حينما ضد
الانكليز يقول بالوحدة القومية وحينما آخر مع الخلافة العثمانية يقول
بالجامعة الاسلامية) . المهم ان هذا (الازدواجى) اختار عام ١٨٨١
لندافع نهائيا عن موقف سلفى بالغ التزمّت فى تفسير الاسلام ،
وشن حملته الضارية على تجديد الفكر الاسلامى بالفكر العلمى
والحضارى الحديث . وهكذا وضع حدا لذبذبه المريرة بين تجديد
الدين وثيوقراطية الدولة ، بالانحياز المطلق الى جمود الدين
والدولة معا . وهكذا أسدل الستار على محاولة رائدة لاتجاه يمكن
تسميته بالهيومانيزم الاسلامى أو « المذهب الانسانى الاسلامى »
على غرار الهيومانيزم المسيحى الذى كان من أبرز الداعين اليه
أرازموس وتوماس مور ، للانتقال بأوروبا من ظلام العصور الوسطى
الى ضياء عصر النهضة . . . مع اختلاف أساسى هو ان الاسلام
يحتوى على بذور عقلانية واجتماعية أقل ميتافيزيقية من المسيحية ،
كما ان الاسلام لم يكن قد شيد « مؤسسة كهنوتية » متحالفة
اقتصاديا مع الاقطاع .

كان جمال الدين فى البداية يقول « نجد فى المجتمع البشرى أن أوسع الروابط رابطان : وأحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التى تتكون منها القومية والوحدة القومية . أما الرابط الثانى فهو الدين ، وما من شك فى أن وحدة اللغة أطول أمدا للبقاء والاستمرار فى هذا العالم من وحدة الدين ، باعتبار أنها بالقياس إلى وحدة الدين لا تتغير فى أمد قصير . فنحن نرى شعبا واحدا يتكلم لغة واحدة عبر ألف عام يغير دينه مرتين أو ثلاثا دون أن تدمر قوميته التى تتكون من وحدة اللغة . ويمكن القول بأن الروابط القومية والوحدة الناشئة عن وحدة اللغة أبلغ أثرا من الروابط الدينية فى أهم شؤون العالم . كما جاء حرفيا فى مقاله « فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة » ولكنه فى العدد التاسع من « العروة الوثقى » يقول حرفيا أيضا « أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » وكان عنوان المقال « الوحدة الإسلامية » . وسواء فى « الرد على الدهريين » أو النيتشرين أى - الطبيعيين - وهو مجموعة مقالات كتبها فى الهند ، أو فى رده على رينان فى باريس ، يتراجع جمال الدين عن دعواته الأولى لتجديد الإسلام بالفكر « الغربى » ويرى أن حكومة إسلامية مثالية تعود إلى منابع الإسلام الأولى فى عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتى .

ومشكلة الرجل - فى تقديرى - أنه كان « مفكرا » ضلل طريقه إلى السياسة ، وقد انعكست السياسة سلبا على أفكاره . فهو حين يناهض الخلافة العثمانية يدعو إلى « الوحدة القومية » فى مواجهة السلطنة ، ويرفض الدين أساسا للحكم ، وهو حين يناهض الإنكليز يدعو إلى الوحدة الدينية ويقبل الخلافة أساسا للحكم . ولأنه عديد المراحل ، كثير التحركات فقد نبأنت أفكاره ثباتا شديدا وفقا لمواقفه السياسية المتناقضة . ولذلك يستحيل

أن نبني له هيكلًا فكريًا متماسكًا ولا رؤية سياسية متسقة (٢٥) .
وأهميته أنه كان - بشكل عام - ضد الإستعمار الغربي للعالم
الإسلامي ، بما فيه الوطن العربي وبما فيه من أشكال واجتهادات
متعددة للحكم . وهو - بعد كل شيء - ليس تيارًا أصيلاً في مجرى
نهضتنا ، ولكنه كان مؤثراً « خارجياً » فعلاً إبان فترة وجوده في
مصر . وتأثيره الإيجابي يتجاوز كثيراً مجرد معاداة الغرب ، لأنه
أدخل إلى الفكر الإسلامي شيئاً جديداً - على حد تعبير ألبرت حوراني
في كتابه - هو أنه لم ينظر إلى الإسلام كدين بل كمدنية « فهو
يعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق
مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها . كانت بالحقيقة فكرة
المدنية من بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت
العالم الإسلامي خصوصاً بواسطة الأفغاني . وكان غيزو أول من
عبر عنها تعبيراً كلاسيكياً في محاضراته عن تاريخ المدنية في أوروبا .
وكان الأفغاني قد قرأ غيزو وتأثر به . وعندما ترجم هذا الأثر
إلى العربية في ١٨٧٧ أوحى الأفغاني إلى محمد عبده بأن يكتب مقالا
للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب ، (ص ١٤٤) .



كان الجسر الثاني الأقل تأثيراً هو خير الدين باشا الذي ولد
في القوقاز عام ١٨١٠ من عائلة شركسية ، ثم جرى به إلى استانبول
صبياً ليعمل كخادم أو كمملوك لأحد الزعماء . ثم ألقى به المقادير
إلى أحمد باي تونس ، فتلقى تعليماً دينياً وعصرياً ، وأتقن الفرنسية
فضلاً عن العربية . وبعد أن أنهى دروسه دخل الجيش وأدار

(٢٥) كما حاول ذلك من موقعين مختلفين الدكتور لويس عوض والدكتور محمد
عمارة ، على أن الأول حاول إقامة هذا الاتساق من خلال معرفته بتضاريس الرحلة
الفكرية لجمال الدين ، بينما الثاني لم يرى أية تناقضات في هذه الرحلة .

المدرسة العسكرية فترة من الوقت (وهو من هذه الزاوية يشبه على مبارك في مصر) . الى ان أوفده الباي الى باريس عام ١٨٥٣ ، فأتيح له البقاء في فرنسا أربع سنوات (ومن هذه الزاوية يشبه الطهطاوى) . ثم عاد الى تونس وعين وزيرا للبحرية ، وقضى ست سنوات في حركة الاصلاح الدستوري ، وأصبح عضوا في اللجنة التي وضعت دستور ١٨٩٠ ، ورئيسا لمجلس الشورى (٢٦) .

حاول خير الدين عام ١٨٥٩ ان يقنع الباب العالي بالاعتراف لتونس بالحكم الذاتي لاغلاق الباب في وجه الأطماع الفرنسية ، مقابل الاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية ، وأخفق في المهمة لأن الباب العالي لم يكن في وضع يسمح له باغظة فرنسا (وهكذا اختلف عن الطريق الذي سلكه محمد علي في مصر ، وانتهى الى النتيجة ذاتها) . وظل يحاول صد النفوذ الأوروبى بالنفوذ التركى كما ظل يحاول تقييد الباي بالرقابة الدستورية ، مما أدى الى استقالته عام ١٨٦٢ . ولكنه في عام ١٨٦٧ وضع دراسة في الحكم، وعاد عام ١٨٦٩ بعد تردى الأوضاع المالية في تونس . ثم نجح في مهمة استانبول عام ١٨٧١ ، وأصبح وزيرا للداخلية والخارجية والمالية . وفي عام ١٨٧٣ عين رئيسا للوزراء لمدة أربع سنوات . خلال هذه الفترة أجرى مجموعة من الاصلاحات ، كتحسين الأساليب الاجرائية في الادارة ، واعادة تنظيم الأوقاف والمحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، واصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وانشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة « الصادقية » الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة ، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامى .

(٢٦) الطاهر عبد الله ، الحركة الوطنية التونسية ١٨٣٠ - ١٩٥٦ ، مكة

الحماهير ، بيروت ١٩٧٤ ، (ص ١٥ و ١٦) .

وفى عام ١٨٧٧ ترك خير الدين تونس الى القسطنطينية ،
وأصبح عام ١٨٧٧ كبيراً للوزراء أو صدرا أعظم ، ولكنه عاد فأخفق
وأقيل عام ١٨٧٩ ، ومات فى شبّه عزلة عام ١٨٩٩ . ترك لنا
خير الدين فى العربية كتابه الهام « أقوم المسالك فى معرفة أحوال
الممالك » عام ١٨٦٧ ، وهو يشبه من بعيد كتاب الطهطاوى « تخليص
الابريز » . وقد ترجم الكتاب الى التركية ثم الى الفرنسية مع مقدمة
لا تقل عن الكتاب أهمية ، عنوانها « الاصلاحات الضرورية للدول
الاسلامية » .

ويتضح من سيرة حياة خير الدين انه كان أقرب الى المصلح
السياسى منه الى المفكر ، ولكن محاولاته الاصلاحية ذاتها تنبىء عن
« اتجاه فكرى » لا ينفصل عن تيار عصر النهضة ، وان كان الطموح
السياسى قد استهلك صاحبه ، فلم يبق لنا من بعده الا كتابه
المشار اليه مع المقدمة التى يشرح فى مطلعها ان ما دفعه الى وضع
الكتاب مقصدان « الأول ، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال
الدين والدنيا على السعى فى سبيل كل ما يؤول الى خير الأمة
الاسلامية ، وهو مدنيته من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل
المؤدية الى الازدهار ، مما لا يتم الا بفضل حكم صالح ، والثانى اقناع
العدد الغفير من المسلمين الذين غرس فى أذهانهم النفور من
كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات ، بضرورة
انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامى من عادات
اتباع الديانات الأخرى » . وعلى طول الكتاب يلتقى خير الدين مع
الطهطاوى ويختلف معه . يختلف أولاً فى انه يوجه خطابه الى
« الأمة » الاسلامية جمعاء كشأن « الأفغانى » رغم استخدامه للفظ
الوطن ، فانه يقصد به كما يرى البرت حورانى « الجماعة
السياسية » و « الوجدان العام » . ويلتقى أولاً - بل هو يعتمد
مباشرة على رحلة الطهطاوى - الباربزية فى ضرورة تقييد الحاكم

بالشريعة المنزلة والوضعية والرقابة الممثلة في المشورة النيابية •
ويستشهد بكتاب أوروبين مثل فكتور دورى وعمانويل ساديللو
لأثبات عظمة المدنية الاسلامية التى يمكن ان تستعيد دورها اذا
نهضت من الكبوة الطويلة على أقدام من العلم الحديث ، أى انه ليس
مطلوبا من العالم الاسلامى ان يتحول الى مسيحية الأوروبين حتى
يتقدم ، فغالبية هؤلاء أنفسهم تركوا المسيحية بمعنى ما ، وانما
المطلوب هو تبنى المؤسسات والمناهج الحديثة الشبيهة بالمؤسسات
والمناهج الاسلامية فى ذروة ازدهار الحضارة والفكر والحكم
الاسلامى • وهو يصل من ذلك الى أن «روح الشريعة» - أى الاسلام
الصحيح - يتفق ومنجزات الحضارة الغربية الحديثة • ولكن
خير الدين مقتنع بتغير الظروف حيث لا بد من تغير الشرائع
والسياسات • وهو التغير الذى يمسك بدفته العلماء ورجال الدولة
فى ظل ظليل من الرقابة الدستورية •

لم يكتب لخير الدين ان يؤثر فى النهضة العربية تأثيرا
مباشرا لانشغاله التام بالعمل السياسى ، ولكن كتابه والمقدمة
يبقيان جسرا - أضعف من الجسر «الأفغانى» - بين عصر
الطهطاوى وأنبياء العصر الجديد •



وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) هو آخر
الجسور التى واكبت تقريبا المرحلة الثانية من عصر النهضة • جاء
الكواكبي من الشام ليقول فى «طبائع الاستبداد ومصارع
الاستعباد» (١٩٠٠) :

● «المستبد يتحكم فى شؤون الناس وبارادتهم ، ويحاكمهم
بهواه لا بشريعتهم • ويعلم من نفسه انه الغاصب المعتدى ، فيضع

كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى لمطالبتها » .

● « المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزا ، فلو رأى الظالم على جانب المظلوم سيفاً لما قدم على الظلم » .

● « الأراضي ، والمعادن ، والأنهر ، والسواحل ، والقلاع ، والمعابد ، والأساطيل والمعدات . . الخ مما هو لازم للجميع ، ويجب ان تبقى الحقوق فيه محفوظة للجميع على التساوى والشيوع أو موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والأديان بنسبة عادلة » .

● « أهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون المحتكرون ، وأمثال هذه الطبقة ، ويقدرّون بواحد في المائة ، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع . . ورجال السياسة والأديان ، ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة ، ينفقونه في الرفه والاسراف » وهكذا فان « رجال الشر قد تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة » والعلاج أن تكون هذه الثروة « ملكا لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط » (٢٧) .

هؤلاء الفرسان الثلاثة أقبلوا من خارج مصر ، ليعكس كل منهم آلامه الخاصة وقد امتزجت بحالة الاضطراب التي عمت العالم الاسلامى فى مجموعة والوطن العربى فى اطاره . وقد وجد اثنان منهم فى التربة المصرية أرضا صالحة لزراعة أفكاره ، ولا شك ان المناخ المصرى قد تأثر بها ، ولكن هذه الأفكار لم تكن انعكاسا

(٢٧) راجع « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » مع دراسة عن حياته

وآثاره لمحمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣٠ .

مباشرا لخصوصية التجربة المصرية الا فى حدود قريبا وبعدها من السلطنة العثمانية . لقد كانوا جسورا فى زمن الفراغ ، أمدوا بالالهام العديد من تفجرات المرحلة الحديدية من عصر النهضة ، وهى التفجرات التى عكست المشكلات الأكثر أصالة فى عمق مصر ، وفى مقدمتها كانت الثورة العربية المجيدة .

٥ - من أهم الجسور التى امتدت بين فكر النهضة ومصر الحديثة كان الجسر اللبناني . ولعله من الاشكالات الحضارية البالغة التعقيد ان الجسر الاسلامى الذى مده « الأفغانى » بصورة رئيسية ، والكواكبي بصورة ثانوية ، وخير الدين بصورة غير مباشرة ، كان أكثر تأثيرا وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج ، وذلك لسبب داخلى محض هو ان غالبية الشعب المصرى تدين بالاسلام ، وبالتالي كان من الممكن للأفكار الاسلامية المتحررة ان تؤثر بوزن أكبر . . . بينما كان الجسر اللبناني أكثر تطورا وأعمق تجذرا فى مجرى النهضة ، ولكن تأثيره يأتى فى المرتبة الثانية اذ كان رواده فى غالبيتهم من المسيحيين اللبنانيين .

ولا شك ان هناك قاسما مشتركا يجمع الجسرين الاسلامى واللبنانى فى علاقته بنهضة مصر ، هو من ناحية الصدام مع الدولة العثمانية أيا كانت أسباب هذا الصدام ، دينية عند فريق ووطنية عند الفريق الآخر أو مزيجا من الوطنية والدين . ومن ناحية أخرى يتبدى هذا القاسم المشترك فى كن الفريقين « جسرا » بين خارج الحدود الاقليمية لمصر وداخلها ، فهما معا ليسا انعكاسا مباشرا لخصوصية المجتمع المصرى ، بل هما انعكاس لواقع خاص من جهة (سورية أو لبنان أو تركيا أو تونس) وواقع أشمل من جهة ثانية هو الخلافة .

وبالرغم من سقوط دولة محمد على ، وطموحات ابنه ابراهيم

باشا فى مبراطورية عربية ، وبالتالى انعزال مصر اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا عن التطور العربى المحيط ، الا ان التأثير اللبناى فى نهضة مصر - خاصة فى مرحلتها الثانية التى سبقت وواكبت ولحقت بالثورة العربية - كان تأثيرا عميقا وشاملا ، وان اتسمت دائرته بالضيق ومحدودية الفعل .

ومن الطبيعى ان الجسر اللبناى لم يمتد الى مصر من فراغ ، وانما كانت تربته العميقة الغور هى الأرض اللبناية ذاتها ، بما انطوت عليه من قهر وطنى وطائفى تمثل فى الهيمنة العثمانية ، وربما كانت سيرة حياة الكاتب المعروف أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٧٧) تفصح أكثر من مؤلفاته عن مدى الاضطراب الذى عاناه لبنان فى تلك المرحلة العصبية (٢٨) .

ويذكر البرت حورانى فى كتابه « الفكر العربى فى عصر النهضة » قصة هذا النمط الغريب الذى يجسد سلوكه الفردى عمق الأزمة ، فقد نشأ فارس مارونيا من سلالة عريقة ، ولكنه تحول الى البروتستانتية ، وسافر الى مصر ومالطا ، وفى عام ١٨٤٨ سافر الى انكلترا حيث شارك فى وضع صيغة عربية للانجيل ، وأمضى بعض الوقت فى أكسفورد وكمبردج ، ثم توجه الى باريس « وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفا أقل دقة وعمقا من وصف الطهطاوى » (ص ١٢٥) . غير ان مؤلفه الرئيسى هو « الساق على الساق فيما هو الفارياق » وقد كتبه فى باريس « توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحذا فيه - الى حد ما - حذو رابليه فجاء سردا لسيرة حياته من جهة ونقدا اجتماعيا من جهة أخرى » . وفى باريس التقى أيضا أحمد باى تونس فدعاه لزيارتها ، ويقال انه هناك اعتنق

(٢٨) د . محمد أحمد خلف الله ، أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية ،

مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية - القاهرة ١٩٥٥ (تراجع مقدمة الكتاب) -

الاسلام وتسمى بأحمد . ويرجع هذه الواقعة ذهابه الى استانبول مدعوا من السلطان ، حيث أصدر عام ١٨٦٠ صحيفة « الجوائب » ، التي انتظمت في الصدور حتى عام ١٨٨٣ « ثم مات بعد ثلاث سنوات طالبا أن يدفن في لبنان . ويقال انه عاد الى حضن الكثرلة قبل وفاته ، مما يدل على الثبات الذي كان كامنا تحت تقلبات حياته » (ص ١٢٦) .

وقد ركز الشدياق في كتاباته كلها على جمال اللغة العربية ، وكتب فيها بأسلوب رائق راق ، خلصها الى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتى أصبحت « الجوائب » أخطر صحيفة عربية في ذلك الزمان ، لا لما تنشره من أنباء وتنقله من طرف ، وانما لاسلوبها - أسلوب الشدياق - الذي رشحه لبאי تونس وسلطان تركيا معا . أما من حيث المضمون ، فقد ركز فارس على الحياة الأوروبية التي تخلو من تدخل المؤسسات الدينية في شؤون الدنيا ، وتسمح للمرأة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل ، وتفسح للنشر الجديد تربية خلاقة تعود على الاستقلال في الرأي والتفكير ، والمبادرة والاعتماد على النفس وتحمل المخاطر .

ومن الطبيعي الا تحتل هذه المعاني مكانا استثنائيا في فكر النهضة العربية الحديثة ، ذلك أن ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) كان رائدا في صناعة اللغة العربية وتنقيتها من شوائب زمن القحط الطويل ، كما كان بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) من ناحية أخرى رائدا في الفكر الوطني والقومي . ولكن أهمية الشدياق التي أراها بوضوح ، هي سيرة حياته التي عكستها مؤلفاته ، والتي توجز في طياتها روح العصر الجديد وتقلباته العنيفة .

أسس البستاني عام ١٨٦٣ « المدرسة الوطنية » ، وكما يدل اسمها فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني . كذلك كان معجمه - المعروف باسم « محيط المحيط » - موسوعة العربية « دائرة المعارف » - من الدعائم الرئيسية « لصناعة » النهضة . على صعيد اللغة وضع البستاني الأركان الصحيحة للغة العربية الحديثة التي تستوعب منجزات العلم والحضارة في ألفاظ بسيطة وتركيبات ميسورة ، فلا تتخلف عن العصر من جهة ، ولا تتقوقع في قوالب حجرية معزولة عن الناس من جهة أخرى . ولم تكن صدفة - لهذه الأسباب - أن تشارك مدرسة البستاني الفكرية مشاركة أساسية فعالة في خلق القصة والرواية والصحافة العربية الحديثة . كانت « إدارة المعرفة » من أخطر المهام التي حملها البستاني على كاهله ، وهو يشق في الصخر جدولا عذبا بين الجداول التي شكلت تيارا رئيسيا في مجرى عصر النهضة .

أما « المعرفة » ذاتها ، فكانت عند البستاني « فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها » دون أن يؤدي بنا ذلك الى « التقليد الأعمى أو على حد تعبيره » انه من الأمور البديهية ان اختلاف أمزجة الناس والبلدان والأزمنة يوجب اختلافا في العادات . لذلك يساوى بين الذين يقبلون على العادات الأجنبية لمجرد انها أجنبية والذين يرفضونها للسبب ذاته . ثم ينتقل بنا من المظهر الخارجي الى الجوهر . والجوهر الفكري عند البستاني هو « عروبة جميع الناطقين بالضاد » من مختلف الأديان والمذاهب والطوائف . هذه العروبة التي كانت لها « مدنية عظيمة » في وقت من الأوقات ، وهي لم تسقط « لانحطاط داخلي » بل نتيجة « أحوال كثيرة وأسباب متنوعة » تتصل بأسلوب السلطة وتطور الحكم وقواعد الحياة ، وهي لم تسقط أيضا ، بل « انتقلت » الى أوروبا لانها مدنية « انسانية » ليست حكرا لنا ، ومادما قد تنازلنا عنها في وقت ما . وقد اضاف اليها

الاوروبيون من وحى عصرهم الشئ الكثير . ولذلك علينا ان نستلهم منجزات العصر بجزوره وفروعه وثماره ، لا أن نعود الى نقطة الصفر ، أو الى تراثنا وحده » فما مكث فيه الا فرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الاتقان والأحكام » (الاستشهادات كلها مأخوذة عن « خطاب في الهيئة الاجتماعية » من ص ١٦ الى ص ٤٠) .

ويمكن القول - بعد هذا كله - ان هاجس النهضة، لا تفاصيلها، كان محور العمل الرائد الذى قام به البستاني في فجر التاريخ العربى الحديث . ان أكبابه على « صنفرة » اللغة العربية والعناية القصوى باصدار معجم ودائرة معارف (يقول في مقدمة جزئها الأول ص ٣ ان الخديوى اسماعيل قد أعانه ماليا على نشرها) انما يضعه في التصنيف الدقيق في مقدمة النهضة بين العرب ، لانه يشارك عصر الموسوعيين الاوروبيين الاهتمام الفائق بالمعرفة الشاملة ، معرفة الحياة العريضة في مختلف جوانبها ومستوياتها وفي ضوء العلم . ان تكوين الرؤية الشاملة التى تستوعب حركة التاريخ الانسانى كانت من أخطر انجازات « النهضة » في الغرب حتى يفوق البشر من ظلام العصور الوسطى ومفاهيمها الاستاتيكية المغلقة على دينامية العصر الجديد . وأيضا لانه يشارك ديدرو - أحد أعظم مفكرى الثورة الفرنسية - الذى قام باعداد دائرة معارف جديدة أسهمت في خلق الوعي الثورى بطرح قضية « تغيير المعرفة » على أوسع رقعة من جماهير الثورة . وهكذا ، فان معجم البستاني وموسوعته قد اختصرا زمنا طويلا ، وقاما بدور طليعى في تهيئة العقل العربى الثورة والتغيير والمعرفة المعاصرة الجديدة . . فاذا اضعنا انجازة الريادى الباهر على صعيد الفن القصصى والروائى ، فاننا نصل الى ان بطرس البستاني كان أكثر من وعى قضية النهضة العربية الحديثة في جوهرها الأعمق .

ولكن أهمية الرجل القصوى - فى تقديرى - هى اكتشافه المبكر لعروبة « الناطقين بالضاد » على مختلف أديانهم ، لا كدعوة تكتيكية فى مواجهة الاسلام « العثماني » كما يذهب البعض (٢٩) ، وانما كدعوة قومية تطرفت حيناً الى درجة القول بوحدة « السدم العربى » (نفي سوريا - العدد الأول - ٢٩ ايلول ، سبتمبر ١٨٦٠ والعدد الثامن ١٤ كانون الأول ، ديسمبر ١٨٦٠) ، ورغم التطرف شبه العرقى ، فهو لا يصل الى تخوم الدعوة العنصرية ، ولكنه يرفق دعوته بخطاب علماني متمدن يبتعد تماماً عن شبح التعصب . لذلك فهو يطالبنا « بمعرفة » اوروبا دون أية عقد أو مركبات نقص ، بل عن ايمان عميق بوحدة التراث الانساني ومتطلبات التقدم .

هكذا كان لبنان أرضاً للنهضة من قبل ان يمتد جسراً الى الأراضى المصرية . ولا شك انه من اللافت للنظر ان عدداً كبيراً من المفكرين والأدباء والصحفيين والفنانين اللبنانيين قد اتخنوا مصر وطناً ثانياً منذ أوائل القرن الماضى وبدايات القرن العشرين . ومن اللافت للنظر أيضاً ان اقامتهم لم تكن فى الأغلب عابرة بل هى عند كثرتهم اقامة دائمة ظلت مزدهرة حتى ثورة ١٩٥٢ . ومن اللافت للنظر كذلك ان هذه الاقامة لم تكن سلبية لا على الصعيد الفكرى والفنى ولا على الصعيد المادى والاقتصادى ، فقد بنوا وأسسوا العديد من مؤسسات السينما والمسرح ، والصحافة فى مصر .

ولكن الأهم من ذلك كله ان أبرز الأسماء اللبنانية فى تاريخ النهضة المصرية الحديثة كانت منحازة بصورة أو بأخرى ولدرجة أو لأخرى ، الى الفكر الثورى . ويفسر العقاد هذه الظاهرة بأنها رد

(٢٩) د . لويس عوض ، على سبيل المثال ، خصوصاً فى الجزأين الثالث والرابع

من كتابه « تاريخ الفكر المصرى الحديث » اللذين لم ينشرا معه .

فعل للترزمت الكهنوتى الذى عاشوا فى ظله على أرض لبنان ، أما البرت حورانى فىرى انها رد فعل للقهر العثمانى • وهناك قلة تميل الى ان المسيحية - عقيدتهم الدينية - هى الأكثر تساميا وانفتاحا على الغرب المسيحى بطبيعتها • والحق ان هذه التفسيرات مجتمعة - رغم صوابها - لا تكفى لتبرير الظاهرة فى شمولها الأعم •

والرأى عندى ان موقع لبنان - كموقع مصر - أتاح له اتصالا باكرا بالغرب ، كما فرض عليه - كمصر - اضطهادا مريرا من جانب السلطنة العثمانية ، وشجع - كما هو الحال فى مصر - على نشأة طبقة جديدة ربما كانت زراعية صناعية تجارية فى مصر ، ولكنها كانت تجارية أساسا فى لبنان • ان تضافر هذه العوامل الثلاثة يكفى لتفسير الروح التقدمية فى الفكر اللبنانى الرائد ، وتفسير ازدهار هذا الفكر فى التربة المصرية دون غيرها • وبالرغم من القوقعة الاقليمية التى لازمت البرجوازيات المحلية العربية أثناء ولادتها فى تشابك معقد مع الاحتكارات الأجنبية ، فان الجسر اللبنانى المصرى ابان مرحلة النهضة فى القرن الماضى وبوادر القرن الحالى كان « رمزا » واضحا لضرورة التوحيد القومى ، كما كان ترسيخا لظاهرة خاصة بنا ، وهى أسبقية عروبة الثقافة على عروبة الاقتصاد والاجتماع والسياسة •

هكذا - مثلا - نشر صروف عام ١٨٧٦ أول مقال فى اللغة العربية عن « دوران الأرض » فى مجلة « المقتطف » ، فأثار ضجة عنيفة بالمعارضة التى قادها ارشمندريت الكرسى الانطاكى فى بيروت ، وكذلك الأب جبريل جبارة الذى كتب مقالا ساق فيه العديد من الادلة الدينية ليؤكد ثبوت الأرض وعدم دورانها •• بينما دافع عن « العلم » مصطفى رياض باشا ، وعبد الله فكرى باشا ، وعبد الله أبو السعود ، مؤيدى « العلوم الطبيعية » مؤكدين عدم مخالفتها

لدين • وربما يستخلص البعض من هذه الواقعة مدى تخلف الوعي العربى زمننا عن بديهيات العلم منذ كوبرنيكوس الى غاليليو • وربما استخلص البعض المفارقة بين تزمّت الكنيسة اللبنانية وتحرر « المسمّلين المصريين » • ولكن الجدير بالملاحظة - اضافة الى ذلك - ان التفاعل الخصب بين مصر ولبنان قد أصبح تقليدا ساريا فى شرايين الثقافة العربية الى وقتنا الحاضر • كذلك جدير بالملاحظة ان نقطة البدء فى التفكير النهضوى اللبناني أكثر تقدما من نقطة البدء التى توصل اليها التفكير المصرى • نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الاسلامية التى قال بها الطهطاوى والافغانى ، وهى الثنائية التى توفق بين الدين والعلم الحديث لمصلحة المسلمين فى الدنيا والآخرة • نقطة البدء اللبنانية هى « مادية الكون » مباشرة دون لف أو دوران ، كما تبدى ذلك واضحا فى تفكير الراحل العظيم شبلى شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧) الذى أهدى العقل العربى الجديد « شرح بوختر على مذهب داروين » و « فلسفة النشوء والارتقاء » و « مجموعة الدكتور شبلى شميل » و « آراء الدكتور شبلى شميل » فكان رسول الفكر العلمى الى اللغة العربية فى العصر الحديث ، كما كان فى الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكى الاول فى نهضتنا (٣٠) • كان شميل بالغ التأثير بنظرية داروين ، وكما كان صروف أول من كتب عن دوران الأرض ، كان شميل أول من كتب عن « التطور الطبيعى » للانسان • وهو فى كلامه عن مادية الكون لا يقترب من الماركسية ، بل هو يشبه الماديين الاوروبيين فى القرن الثامن عشر ، ولكنه يضيف الى هذه المادية ما يمكن تسميته بوحدة الوجود الطبيعى - وهى فكرة بعيدة تماما عن سبينوزا كما قد يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى - ويمكن تصورها على أساس ايمانه بنظرية التطور فى علم الحياة

(٣٠) د. رفعت السعيد ، ثلاثة لبنانيين فى القاهرة (شبلى شميل ، فرح انطون ، رفيق جبور) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥٧ - ص ٦٨ •

ثم تطبيقه قوانين العلوم الطبيعية على المجتمع تطبيقا لا يميز الاختلافات النوعية بين مستويات « الطبيعة » المختلفة . ومن المفيد التذكير بأن شميل كان طبيبا ، وقد نال مؤهله العلمى عن رسالة عنوانها « تأثير الانسان والحيوان بالمناخ والطبيعية والبيئة » . من هنا كان تركيزه على العلوم الطبيعية ورفضه العنيف للعلوم الانسانية ، مما أدى به الى ايجاز الحضارة الغربية أو اختزالها فى كلمة « تكنولوجيا » وحدها . وهكذا قدم الجناح « المادى » المتطرف فى فكرنا الحديث أساسا نظريا للجناح المثالى المتطرف الذى نادى بالاصالة « الفكرية » والمعاصرة « التكنولوجيا » . وكما تأثر شبلى شميل بفلسفة بوخنر المادية ، فانه تأثر به كذلك فى رؤياه الاجتماعية التى بسطها فى كتابه « الداروينية والاشتراكية » وقد علق عليه انغلز فى « جدليات الطبيعة » قائلا : ان « بوخنر يحاول الدفاع عن الاشتراكية والاقتصاد السياسى منطلقا من فكرة الصراع على البقاء » (٣١) . وليست مصادفة أن الفكرة ذاتها كانت محور عمل الفيلسوف التطورى الانكليزى سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) (٣٢) .

وأجدنى أركز على هذه النقطة لان « الاتجاه التطورى » لشبلى شميل - سواء فى جانبه الفلسفى أو فى رؤياه الاجتماعية - قد ترك أثرا بارزا فى واحد من أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن هو الراحل سلامة موسى . كما انها تركت أثرا لا يمحو فى صفحة المعارك الفكرية الطاحنة التى دارت ابان تلك الحقبة ، ولعل كتاب اسماعيل مظهر « ملتقى السبيل فى النشوء والارتقاء » من أكثر علاماتها وضوحا . ولكن ماذا قال شميل فى الاشتراكية ؟

(٣١) انغلز ، جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات دار الفن الحديث العالمى ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٨٦ .

(٣٢) رودولف متس ، الفلسفة الانكليزية فى مائة عام ، الترجمة العربية ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ - ص ١٢٤ .

قال : ان « الجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الاعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد فى الاجتماع (يقصد المجتمع) بدون تمييز مطلقا ، والتي تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن » . ولم تبهره الحضارة « الرأسمالية » فى الغرب فيقول عن حكومات اوروبا انها « مقصرة عما تتطلبه الهيئة الاجتماعية اليوم وفى المستقبل » و « الحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هى حكومة الجمهورية الديمقراطية التى تكون الأمة فيها هى الكل والحكومة لا شئ » . وكان ايمانه بحتمية الاشتراكية كأنها حتمية طبيعية فيقول : « الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لابد من الوصول اليها ولو بعد تذبذب طويل ، والاشتراكية كالاتحاد نفسه ذات نوااميس طبيعية تدعو اليها » (المجموعة الثانية من المؤلفات - مقال الاشتراكية ص ١٨٣) (٣٣) . ويقول : ان « ثورة العمال ضد أصحاب المال ، ثورة قوى العقل المستنبط واليد العاملة ضد فساد نظام الأحكام واستئثار رجال الأعمال (المجموعة الثانية - مقال « لطفة على خد العالم » ، وكذلك مجلة البصير ١٨٩٩) .

ان هذا الايمان بالحتمية واليقين بالاتجاه التطورى ، هما اللذان قادا شميل بعيدا عن الحزبية والنضال السياسى ، ولكنه يظل فى فكر النهضة كجهاز التفجير الذى أشعل الحريق فدمر وأضياء .

يقول جمال أحمد فى كتابه « الأصول الثقافية للقومية المصرية » أن « شميل وفرح انطون قد تأثرا بالأفكار التى سادت اوروبا فى القرن الثامن عشر فتزعما اتجاها علمانيا يتصور ان الدين يعيق العرب عن النهوض الى مستوى الحضارة الغربية ، وأن السبيل الوحيد

(٣٣) مطبعة المعارف - القاهرة ١٩٠٨ .

AHMED, Jamaal : The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, Oxford University Press, 2nd Edition, London, 1968.

للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين ، (٣٤) . والذي يعينى من هذا النص هو الاقتران الموضوعى بين اسم شبلى شميل واسم فرح انطون ، بالرغم من اختلاف المقدمات وفوارق السلوك . ذلك ان انطون - على عكس رفيقه - كان صديقا حميما للعلوم الانسانية وأفسح لها صفحات مجلة « الجامعة » التى ظهرت للمرة الأولى عام ١٨٩٩ ، بل وأنشأ هو نفسه بعض الأعمال الروائية .

تأثر فرح انطون تأثرا واضحا بالمفكر الفرنسى رينان وقلد صلاته الى العقل والديموقراطية ، وكتب يقول : انه حين ان كل شىء نسبى فان شيئا واحدا يمتلك الحقيقة الكاملة هو الشعب « فلا دموع حقيقة الا دموع الشعب » (الجامعة - السنة الرابعة ١٩٠٣ - العدد ٦ و ٧ و ٨ ص ٣٠٦) . وفى روايته « الوحش الوحش الوحش » يقول : لا نفع للديور والرهبان ، وفى « أورشليم الجديدة » - ١٩٠٤ - يرسم احتياجات المسيحية فى هذه الصلاة « هات روحك يا بوذا لتعلمها الصبر والقناعة ، هات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة ، هات بلاغتك الالهية يا افلاطون لتدخل الى عروقها دم الفلسفة ممزوجة بالأنوار السماوية ، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية وأثينا ورومة كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفى » . وعن الاسلام فى مواجهة المسيحية يقول : « ان الشعب الحديث الخارج من رمال بلاد العرب قد استولى على ذلك الفكر الذى هجرته ، وهجم عليك بسلاحك بريئا فى أول نشأته من تلك النقائص التى أوردت بك . لقد زحف (الاسلام) يمثل الوحدة والاصلاحات الشعبية والحياة الروحية والمعيشية والمساواة والاخاء والحرية » . ومن هنا فهو يحرص على علمنة التعليم للقضاء على الطائفية « يجب وضع الدين جانبا ، اى أن كل مدارس الدولة التى يدرس فيها الفريقان - المسلمون والمسيحيون - درسا واحدا . . . يجب أن تكون كالمدارس الفرنسية معزولة عن الدين عزلا قطعيا » .

ويشارك فرح انطون فارس الشدياق - مختلفا عن شميل -
فى الموقف من المرأة ، اذ يدعوها ان « تتقدم الى العمل بشرف وجد
لتكسب خبزها وخبز اولادها بعرق جبينها » . وينتبه الى الجانب
الرأسمالى فى الحضارة الغربية حين تصل الى مرحلة الاحتكار « خطر
أشد من خطر القيام على مبدأ الملكية » (الجامعة - السنة الثانية ،
أبريل ١٩٠١) . ولا تخدعه أمريكا فى ذلك الوقت البالغ التبكير
« دولة الاستفراد العصرى والاحتكار المالى ، الذى تقام له صور
وتماثيل تمجد أولئك الأميركيين الطغاة الذين يحتكرون أرزاق الأمم
ويعيشون فيها كالعلق يمتصون دمها ولا ينفعونها » . وفى روايته
الخطيرة « الدين والعلم والمال » - ١٩٠٣ - يدير حورا ، هو الأول
والاجراً من نوعه فى لغتنا ، بين الماركسية وخصومها ، ينتهى الى
أن « معامل الأمة ومصانعها ومتاجرها وأراضيها هى من مرافقها
ومنافعها كالأنهر والأبحر والهواء لا يجوز أن تكون ملكا
لفرد » (ص ١٩) .



ان هذا الجسر اللبنانى الذى امتد الى مصر فى المرحلة الثانية
من نهضتها ، لم ينل اهتماما كافيا بعد من المؤرخين رغم البادرة
الطيبة للدكتور رفعت السعيد فى كتابه « ثلاثة لبنانيين فى القاهرة » ،
وهى بادرة اقتصرت على الفكر الاشتراكى . بينما كان التقدميون
اللبنانيون - وتلك قيمتهم الأولى - فى مواجهة الاصلاح الدينى أو
تجديد الاسلام ، يقولون بالعلم والعلمنة والاشتراكية لاختصار
الطريق الطويل نحو الحضارة الحديثة . وقد كانوا أكثر من غيرهم
تعبيرا عن التناقض « العربى » مع التخلف والقهر والاستعمار فظهر
الحاحهم على التكنولوجيا العصرية وهجومهم على الدين والاستبداد
والخلافة . وهكذا من وحى واقعهم الخاص بلوروا الخطوط العريضة

للآلام العربية العامة ، ولكنهم لم يجسدوا احتياجات واقعهم - المصري - الجديد .

(٦) ظلت الثورة الوطنية الديموقراطية في مصر هي البرنامج السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري لعصر النهضة منذ « الرؤيا » التوفيقية العلمانية للطهطاوى ، الى محاولة « العمل » الثورى المباشر لأحمد عرابى . غير ان التطورات الموضوعية لمصر خلال هذه الفترة التى تقارب النصف قرن قد أسهمت فى اقامة العمدة والركائز الواقعية لتفجير الثورة ، لا للحلم بها فحسب . وبعد ان كان الطهطاوى يدعو الى نهضة ذات طابع برجوازى فى مجتمع متخلف تتشابك فى بنائه أنسجة الاقطاع والاولتوقراطية والامتيازات المملوكية فالتركية والثيوقراطية - وبالتالى كان الرجل أقرب الى النبوءة والبشارة الخالية من أدوات الفعل الثورى - فقد أصبح المجتمع المصرى أكثر تبلورا بتسلل الغرب الاستعمارى الى بنيته الاقتصادية عن طريق الديون ، وتغلغل العناصر الغربية قوميا عن المصريين ، ونمو الشرائح الفلاحية والتجارية المصرية . ويشير الدكتور رفعت السعيد فى كتابه « الأساس الاجتماعى للثورة العرابية » (٣٥) وكذلك صلاح عيسى فى كتابه « الثورة العرابية » (٣٦) الى أن تسلل رأس المال الاوروبى الى مصر فى هيئة مشروعات طفيلية ومؤسسات خدمات وائتمانات مصرفية، قد خلق فى وقت مبكر طبقة «الكومبرادور» والامتيازات الأجنبية ، واتساع الشريحة الغربية عرقيا عن التربة المصرية .

هذا هو الشق الأول من « الجديد » كيفيا فى البناء الاجتماعى المصرى ، أما الشق الآخر فهو الظهور النسبى للبرجوازية المحلية

(٣٥) دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ - ص ١٤٢ .

(٣٦) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ -

بفئاتها المتداخلة مع طبقات أخرى ، ونموها في رحم العلاقات المعقدة بين رؤوس الأموال الأجنبية والتجارة الوطنية الناشئة في الداخل والزراعة التي لا يزال الإقطاع مهيمنا عليها ، أما مباشرة أو بعلاقات الانتاج ووسائله . أما الصناعة فبقيت اسيرة الانتاج السلعي الصغير واتساع شريحة الحرفيين والعمال المهرة « الاسطوانات » ، والاعتماد كليا تقريبا على المنتجات المصنعة في الخارج بالاستيراد . . بعد تصدير المواد الأولية والخامات الرخيصة . أما الجسم الأكبر من البرجوازية المصرية الوليدة فكان يربض في أسفل السلم البيروقراطي من أجهزة الدولة ، حيث يمكن القول : ان هذه الشريحة العريضة منذ البداية كانت الميلاد الأول لما نسميه الآن البرجوازية الصغيرة .

هذا الوضع الاجتماعي المغاير - الى حد كبير - لوضع مصر ابان حكم محمد علي وابراهيم باشا هو الذي بلور « الأفكار » الى حد ما ، وبصورة نسبية للغاية ، ذلك ان التناقضات المفترضة بين التخلف والتقدم ، أصبحت لها أقدام بشرية وعلاقات اجتماعية لم يعد معها الافتراض والحلم ممكنا ، بل اضحى الصراع المعقد هو الممكن الوحيد . ذلك ان الوجه الأجنبي يطل على المصريين بوضوح كامل في الديون والتشريعات والأشخاص ، كما أصبح الوجه الرجعي المحلي أكثر وضوحا من أي وقت مضى في الامساك بمقاليد السلطة والتحالف المباشر مع الأجانب وتكريس « حقوقهم » في أرض البلاد و « الاستفادة » من قوتهم في سحق الفئات والشرائح والطبقات الأخرى .

ولكن هذا الوضوح لم يكن تبلورا طبقيا حادا وكامل القسما، فنشأة الطبقات الاجتماعية في مصر وتطورها بلغا من التعقيد حدا يصعب معه الفصل والفرز والتبويب المعتاد في المجتمعات الطبقية الكلاسيكية . لم تنشأ البرجوازية مثلا في حماية البرجوازيات

الأوروبية التي سبقتها ، وإنما في مواجهة هذه البرجوازيات من ناحية وفي تداخل من ناحية أخرى . لم تنشأ برجوازياتنا أيضا بثورة حاسمة على الاقطاع في مختلف المجالات الانتاجية والفكرية والسياسية - فالاقطاع المصري نفسه مر بمرحلة متعارضة من حيث ملكية الأرض - وإنما نشأت البرجوازية وكأنها في البداية « اقطاعيات صغيرة » لم تقترب بجوهر الرأسمالية الزراعية في علاقات الانتاج ووسائله . وكذلك الأمر في مسألة القيم والبناء السياسى ، فالأوتوقراطية ذات الصبغة الشخصية في استبداد الفرد ، والثيوقراطية التي لا ترتدى ثياب الكهنوت ، ولكنها تحتفظ لنفسها بكل سماته ، كانا من العلامات الفكرية المهيمنة على مختلف مراحل تطور المجتمع المصري من محمد على الى الخديو توفيق .

وهكذا لابد لنا من ان نضع مجموعة من « التحفظات » التي نرصدها على مسيرة المجتمع المصري التاريخية - من فجر النهضة الى الثورة العراقية - حتى نستنير بها في رؤيتنا للجديد الطارئ منذ ذلك الوقت :

● أولها البطء الشديد في معدلات التطور ، فالايقاع الزمنى المتردد والمتراجع أدى الى مزيد من التخلف عن نهضة البرجوازيات الأوروبية التي وصلت حينذاك الى مرحلة الاستعمار ، الأمر الذى باعد بيننا وبين « الندية » فى علاقاتنا بالغرب الرأسمالى .

● تداخل الفئات البرجوازية الناشئة مع غيرها من الطبقات المحلية والاحتكارات الأجنبية بحيث ان ظهورها قد تم على استحياء لا نتيجة ثورة حاسمة تقطع الطريق على الاقطاع والاستعمار .

● لم ينقطع المجتمع فى أية مرحلة من مراحل هذا التحول شبه العفوى ، عن أواصر البناء السياسى المحكوم أتوقراطيا

وثيوقراطيا ، رغم مجلس الشورى فى عهد اسماعيل وغيره من المحاولات وردود الفعل الطارئة .

● كان الجيش المصرى هو المؤسسة الوطنية الوحيدة التى كسبها الشعب من عصر محمد على ولم تنل منها ضغوط الاجانب والحكام المحليين لتحجيمه ، الى جانب المؤسسات الثقافية التى لم تقلت هى الأخرى من الضغوط الناجحة واليائسة ، كدار الكتب ودار العلوم .

● كانت « التوفيقية » فى التفكير قاسما مشتركا أعظم بين مختلف مدارس النهضة ورموزها ، برغم الاتجاه الذى ركز عليه الجسر الاسلامى الممتد عبر الافغانى ، والاتجاه الذى ركز عليه اللبنانى عبر شبلى شميل وفرح انطون . ولم يكن الفكر « الثنائى » عند الطهطاوى هو وحده المسئول عن هذه الظاهرة ، بل كان التشابك المعقد بين البرجوازية المصرية الوليدة وغيرها من الطبقات هو المناخ الموضوعى الذى ابقى على الظاهرة وساعد على ازدهارها بالاضافة الى الاتساع المثير لفئات البرجوازية الصغيرة فى صورتها الجنينية المتشعبة فى أكثر من حرفة وأكثر من اتجاه وأكثر من وظيفة .

● ●

فى ضوء هذه المتغيرات نستطيع ان ندعو المحاولة « العرابية » الرائدة فى أواخر القرن الماضى بالمرحلة الثانية من مراحل النهضة المصرية . انها نقطة فارقة بين عصر وآخر حتى انها اقتضت التدخل الاستعمارى المباشر فى شؤون مصر . ذلك ان الاحتكارات الأجنبية وعت الى أقصى الحدود اتجاه السهم لمضمون حركة عرابى : ان الثورة الوطنية الديموقراطية التى كانت « حلما » طهطاويا فى زمن محمد على ، أضحت هاجسا وطنيا واقعيا فى زمن توفيق . كان

تحقيق الحلم مرتبطا بالوجود الشخصى لحاكم قوى ، فأمست الثورة تجسيدا لطموحات طبقات اجتماعية حية فى أرض الواقع . لذلك لم تر القوى الاستعمارية فى « التهديد » سلاحا كافيا كما كان شأنها أيام مؤسس الدولة الحديثة ، ولم تر فى « التسلل » سلاحا كافيا كما كان شأنها أيام مؤسس دار الأوبرا وحافر قناة السويس . وانما رأت فى التدخل المباشر سلاحا ناجعا لضرب الثورة الوليدة .

ما هى هذه الثورة التى شكلت ملامح المرحلة الثانية من النهضة ، بمقدماتها وسياقها ونتائجها ؟

كان الجسر الاسلامى - عبر « الافغانى » - أكثر تأثرا بالضرورة فى الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ، تلقى عنه حتمية النضال ضد الوجه الاستعماري للغرب ، وحتمية النضال ضد الوجه المتخلف للمسلمين . هذا هو الجوهر وغيره تفاصيل ، كالجامعة الاسلامية حيننا والوحدة الوطنية حيننا آخر ، كالموقف من الدين حيننا والموقف من رجال الدين حيننا آخر ، مما قارب وباعد بين الافغانى ومحمد عبده حتى انتهى بهما الأمر الى الانفصال، واستقلال الامام المصرى بشخصية فكرية متميزة هى رائدة « الاصلاح الدينى » فى مصر - والعالم العربى - بغير جدال .

غير انه من الظلم ان نحاصر محمد عبده فى دعوته الرئيسية « الاصلاح الدينى » ، فقد تميزت سيرة الرجل - كما يرى محمد عمارة فى مقدمة لآعماله الكاملة - بدائرة أكثر شمولاً ، اتسعت للتحرر الفكرى « من الجمود والتقليد والرجعية الدينية بسلوك طريق العقل لتجديد الدين واحياء الدراسات الفلسفية واحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا عن الأولين ، وخصوصا أهل قرون التخلف

والركاكة والانحطاط » (٣٧) كما اتسعت للتحرر السياسى « من نفوذ الاستعمار الغربى الزاحف على المنطقة ، والتصدى له بالنهضة الحضارية لمغالبتها وتجسيد الفكر الاسلامى الشورى فى مؤسسات دستورية ونيابية حديثة ، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين » (٣٨) .

على ان الشيخ محمد عبده كان من زاوية أساسية أحد عناصر الاتجاه « الاصلاحى » الذى يطالب « بتحسينات » أحوال الأمة ، تعتمدها (بالتدريج) حتى لا يمضى زمن طويل - على الناس - « الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون » (٣٩) . أما السلطة فهى للصفوة المستنيرة حتى يتكون « رأى عام » من الطبقات المتوسطة والدنيا « اذا تفشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة » (٤٠) . وقبيل ثورة عرابى لم يكن محمد عبده منحازا للتغيير الثورى بواسطة العسكر ، كان على نقيض ذلك ، متماسكا بالسلطة الشرعية بعد تقيدها بالشورى والقوانين ، ولكن ما صنعتها مصر فى ساحة عابدين فى ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ « فتح عقل الرجل وقلبه على عالم من الحياة والنشاط الوطنى الثورى كان معزولا عنه قبل ذلك التاريخ » (٤١) . وهكذا انضم محمد عبده الى صفوف الثورة ، ولكن ضمن تيارها المعتدل الذى عبر عنه قائلا : « متوسلين الى ذلك بالحكمة والاعتدال

(٣٧) المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ - (المجلد الأول)

ص ٣٧ .

(٣٨) المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .

(٣٩) المصدر نفسه ص ٤٥ .

(٤٠) المصدر نفسه ص ٤٩ .

(٤١) المصدر السابق ص ٥١ .

آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال » (٤٢) . ولذلك اتخذ بعد طول تأمل موقف الدفاع عن الحياة الدستورية لا عن جوهر الثورة . ومن هنا كان اختلافه واتفاقه مع عرابي وانحيازه الطويل الأمد للحزب الوطني ، وعمله في « العروة الوثقى » ونفيه ثم عودته بعد استرحام . ورجع في النهاية الى نظرية « المستبد العادل » الذي ينقذ البلاد وينهض بها . وهو قد تعاطف مع الخلافة العثمانية ولكن مع تجديد شبابها أيضا ، كما رأى الكواكبي ، وان أصر الكواكبي على « العنصر العربي » . ولا ريب ان لمحمد عبده نظرات اجتماعية متقدمة ، ولكنها لا تصل به مطلقا الى تخوم الفكر الاشتراكي كما يرى البعض (٤٣) وانما هي بذور الفكر البرجوازي المقيد بالشرعية الاسلامية . واهتم أيضا اهتماما شديدا بالتربية والتعليم كوسيلة لتكوين الرأي العام وطريق الى النهضة حتى انه ساهم - كما يقال - في كتاب « تحرير المرأة لقاسم أمين ببضعة فصول » . وقام أيضا بنقل كتاب « التربية » لهربرت سبنسر عن الترجمة الفرنسية . ولكن الشريعة عنده كانت المقياس ، والاسلام هو المعيار . لذلك فقط احتفظ بلب الثنائية مما دفعه الى معارك عنيفة مع التيار العلماني الذي قاده اللبنانيون في مصر .

(٤٢) « الوقائع المصرية » ٩ نوفمبر - تشرين الثاني - ١٨٨١ مقال عنوانه

« الحياة السياسية » مثبت في المجلد الأول من أعماله المشار اليها ص ٣٤٣ .

(٤٣) المقصود هنا هو « منهج » البعض في التحليل والتقييم والتأريخ ،

أصحابه من اليساريين المصريين أساسا ، لا يربطهم عمل ثقافي موحد ولكنهم

يشكلون تيارا : كاحمد عباس صالح في « اليمين واليسار في الاسلام » (بيروت ،

١٩٧٣) ومحمد عمارة في تحقيقاته ومقدماته لتراث النهضة وكتابه « نظرة جديدة

الى التراث » (بيروت ، ١٩٧٤) ورفعت السعيد في دراساته التاريخية وكتابه

« تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر » (القاهرة ، ١٩٦٩) .

ولعله لابد من التوقف عند ظاهرة اندغام الفكر بالسلوك فى حياة محمد عبده منذ البداية . والمعروف انه التقى بأستاذه « الافغانى » عند زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ . وكان « الشيخ » الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الافغانى على مسامع طلابه فى الأزهر . ومما يلفت النظر انه فى تلك الآونة عقد فى بيته درسا شرح فيه - على سبيل المثال - كتاب « التحفة الأدبية فى تاريخ تمدن الممالك الاوروبية » للوزير الفرنسى فرانسوا غيزو من ترجمة نعمة الله خورى ، وقد نشر مع الافغانى فى « الاهرام » تقریظا للكتاب (٤٤) . وحين عين عام ١٨٧٨ مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم قرأ على طلابه مقدمة ابن خلدون وكتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه « وألف لهم كتابا ضاعت أصوله هو (علم الاجتماع والعمران) » . (٤٥) وكان فى العام السابق لذلك التاريخ قد بدأ الكتابة فى جريدة « الاهرام » . وقد اشترك مع الافغانى فى التنظيمات السرية التى أسسها الأخير فى مصر كالجمعية الماسونية . كذلك انضم كلاهما للحزب « الوطنى الحر » ، وعندما نفى الافغانى من مصر فى يوليو (تموز) ١٨٧٩ عزل محمد عبده من جميع مناصبه وحددت اقامته بقرية « محلة نصر » . وعام ١٨٨٠ عفا عنه الخديو توفيق بواسطة رياض باشا الذى عينه فى « الوقائع المصرية » كمحرر بتاريخ ١٩ يوليو (تموز) ١٨٨٠ . وفى ٩ اكتوبر (تشرين الأول) من العام نفسه ، تولى مسؤولية « المحرر الأول » بالصحيفة ، أى رئيس تحريرها ، بالاضافة الى مسؤولية القابة على المطبوعات . وفى ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ (مظاهرة عابدين) انضم مع الحزب الوطنى الحر الى العربيين . وقد انغمس فى الثورة كليا بعد المذكرة الانكليزية الفرنسية الى مصر فى يناير (كانون الثانى) عام

(٤٤) مقدمة محمد عبده للأعمال الكاملة (ص ٢٢) .

(٤٥) المصدر السابق ، الصفحة ذاتها .

١٨٨٢ ، وظل الى جانب الثورة حتى هزيمتها فى سبتمبر (ايلول)
١٨٨٢ حين سجن ثلاثة أشهر حكم عليه بعدها بالنفى ثلاث سنوات
تبدأ فى ٢٤ ديسمبر (كانون الأول) ١٨٨٢ ولكن الفترة امتدت
عمليا الى ست سنوات . توجه أولا الى بيروت حيث أقام بها عاما ،
ثم توجه الى باريس أواخر عام ١٨٨٣ على أثر تلقيه دعوة من
الافغانى . وفى باريس أصدر مع استاذة جريدة « العروة الوثقى »
لسان حال الجمعية السرية التى اتخذت الاسم ذاته فى باريس ومصر
والهند وربما غيرها من عواصم « الشرق » . وقد ظهر العدد الأول
من « العروة الوثقى » فى ١٣ مارس (آذار) ١٨٨٤ وظهر العدد
الأخير فى ١٧ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٤ أى انها أصدرت ثمانية
عشر عددا برئاسة تحرير الامام محمد عبده الذى شغل فى التنظيم
السرى منصب نائب الرئيس . وقد تمكن بهذه الصفة من التجوال
سرا فى كثير من الأقطار ، شرقا وغربا ، حتى انه دخل مصر خلال
الثورة المهدية فى السودان مدعما العمل السرى لتنظيم « العروة
الوثقى » . كما زار لندن والتقى بوزير حريتها وبعض نوابها ورجال
صحافتها داعيا الى جلاء الاحتلال البريطانى عن مصر . وبعد توقف
(العروة الوثقى) ترك باريس الى تونس ، ومنها الى بيروت عام
١٨٨٥ . وهناك أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان الثلاثة ،
كما كتب عددا من المقالات السياسية والاجتماعية ، واشتغل حينها
بالتدريس ، وحقق بعض مخطوطات الأقدمين ، وبدأ تفسير القرآن
تفسير عقلانيا حديثا ، وتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجته الأولى .
وعام ١٨٨٩ تمكن سعد زغلول من أن يستصدر له عفوا جديدا من
الخديو توفيق ، فعاد الى مصر متعهدا بعدم الاشتغال بالسياسة .
وكان اللورد كرومر قد اقتنع بوساطة الاميرة نازلى هانم فاضل
والشيخ على الليثى أن الامام سيعود اماما ومربيا لا علاقة له بالعمل
السياسى . وقد عين قاضيا فى الاقاليم ، ثم رقى مستشارا بمحكمة
الاستئناف عام ١٨٩١ . وخلال هذه الفترة دب الخلاف بينه وبين

« الافغانى » الذى أنبه على « جبنه وخذلانه » تأنيبا شديدا ، فكانت القطيعة الى ان مات جمال الدين فى ٩ مارس (آذار) ١٨٩٧ . وبعد ان مات الخديو توفيق وتولى عباس حلمى الثانى « قامت فترة من الوفاق بين الاستاذ الامام والعرش » كما يقول محمد عمارة فى مقدمته المذكورة (ص ٢٩) ، وما لبثت ان انتهت هذه الفترة بالصدام بسبب « مذهب الامام المعتدل ازاء الانكليز ، والذى جعله يهاون كرومر وسلطة الاحتلال » (ص ٣٠) . وفى ٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٩ عين فى منصب « مفتى الديار المصرية » ، وفى ٢٥ من الشهر نفسه عين عضوا فى مجلس شورى القوانين (البرلمان) . واستمر يلقى دروسه فى تفسير القرآن التى كان رشيد رضا ينشر لها مخلصا فى « المنار » حتى عام ١٩١٢ . حيث واصل رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٢٥) التفسير منفردا (٤٦) .

المهم انه فى هذه المرحلة الأخيرة من حياته (التى انتهت عام

(٤٦) تاريخ حياة الشيخ محمد عبده الموجز فى هذه الصفحات مستخلص من عدة مصادر أهمها :

(أ) أحمد أمين - محمد عبده - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٦٠ (ص ٢٤ - ٥٦) .

(ب) عثمان أمين - رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٥ - (ص ٣٤ - ٥٠) .

(ج) محمد رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده - الجزء الأول - مطبعة المنار - القاهرة ١٩٣١ .

بالاضافة الى مختلف المؤلفات حول فجر النهضة العربية الحديثة ومقدمة محمد عمارة لأعمال محمد عبده الكاملة وقد صحح فيها بعض التواريخ الهامة التى أخطأ فيها كتاب عباس محمود العقاد عن محمد عبده . ولكنه لم يشر الى خطأ « الموسوعة السياسية » الصادرة فى بيروت ١٩٧٤ حيث تؤرخ لمولده بعام ١٨٤٥ (ص ٤٩٤ ط أولى) والصحيح هو عام ١٨٤٩ .

١٩٠٥) واصل تحقيق بعض تون التراث ، وكتب رده المفصل على فرح انطون في « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » عام ١٩٠٢ ، كما دون في هذه الفترة ملاحظاته (أو تحفظاته ؟) على الثورة العرابية ، وكتب عدة مقالات منها « المستبد العادل » و « الرجل الكبير في الشرق » و « آثار محمد علي » .

ومن الواضح في ثنايا هذه السيرة التي يتداخل فيها الفكر مع السلوك تداخلا شديدا ، أن محمد عبده قد تطور بالتدريج الى أن وصل ذروة الاتحاد مع الثورة العرابية ، وبهزيمتها انحدر خط تطوره . ولكنه في الصعود والهبوط كليهما لم يخرج عن كونه « رائدا للاصلاح الديني » بما يناسب وضع العقيدة الاسلامية في المجتمع العربي ، لا بما كان عليه الاصلاح الديني في اوروبا المسيحية . وهو في هذه الحدود ، يأخذ جانبا واحدا من الافغانى وجانبا واحدا من الطهطاوى وجانبا واحدا من عرابى ، ليصوغ من هذه الجوانب الثلاثة (التي لا سبيل لفصلها عند أصحابها الأصليين عن بقية جوانب فكرهم) شخصية متميزة في تاريخ الفكر الاسلامى . . يتصل من احدى الزوايا بفكر النهضة ، ولكنه لا يملك باليقين ذاته ، بقية أركان النهضة .

كان اكتشافه الباكر لغيرو ، وابن خلدون ، اكتشافا لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين ، كما كان اكتشافه لابن مسكويه اكتشافا لجدل الاخلاق مع المدنية كما رأى بعض فلاسفة اليونان . وكان سلوكه السياسى الموزع بين « الشرق الاسلامى » و « العرب » و « المصريين » ، وبين العمل السرى والعمل العلنى والاعتزال السياسى ، قريبا كل القرب من تطور الخط البيانى لأفكاره الجوهرية . ما هى ؟

ينبغى الاقرار منذ البدء ان الامام محمد عبده كان فاتحة المرحلة

الثانية فى مسيرة النهضة المصرية الحديثة ، وهى المرحلة التى عاصرت - تاريخيا - الوجه المتمدن لعهد اسماعيل من ناحية ، والتى عاصرت - تاريخيا كذلك - التفجر الثورى للانتفاضة العرايية . اى انها المرحلة التى ترافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادئ مع « الواقع » ، لذلك فهى مرحلة مختلفة كيفيا عن مرحلة النبوءة الطهطاوية ، كما أنها مختلفة كميا - اى درجة التأثير والتفاعل - عن الدعوة الافغانية . ومن هنا ارى القطعية بين « الافغانى » ومحمد عبده من منظور تاريخى خاص بمصر ، لا من منظور اخلاقى أو شخصى أو حتى سياسى يتصل بالرجلين وحدهما .

ونحن هنا ، كما هو معروف سلفا ، لا نؤرخ لآى منهما ، بل نلتقط « البذور » التى أنبتت النهضة ، ونمسح « التربة » التى أينعتها أو أذبلتها . من هنا ارانى أقول ان نهاية « الافغانى » لم تكن بسبب المنفى ، بل لأن « جوهر » دعوته - التى اسهمت فى تخريج محمد عبده وغيره - لم يكن فى جميع الأحوال مواثما لروح النهضة العربية عموما ، ولا لروح مصر خصوصا ، مهما كان تقييمنا لهذه الدعوة بالسلب فى بعض المراحل أو بالايجاب فى بعضها الآخر . بينما جاء محمد عبده نقیضا لمنهج « الافغانى » فى الأسلوب على الأقل ، اذ هو فى مختلف أطوار عمره لم يخرج عن حدود « الاعتدال » و « الاصلاح » لا تحت الضغط والارهاب والسجن والمنفى (وقد كانت جميعها تبرز اتجاهه الحقيقى أكثر مما كانت تلوى عنق الحقيقة) بل لأن تكوينه الفكرى الخاص يميل بوضوح نحو « الوسط » سواء فى الوسائل أو الغايات . قد يراه البعض « متهورا » حين التحق بالثوار العرايين ، وقد يراه البعض « متخاذلا » حين تعهد لكرومر والخديو باعتزال العمل السياسى . ولكنه فى تهوره وتخاذله التزم دوما خط الاعتدال .

ما هو المعنى النهضوى - الثقافى الحضارى - للاعتدال ، هذه الكلمة التى ترادف سياسيا معنى « الاصلاح » دون الثورة ؟

فى مواجهة محمد عبده للواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى مباشرة يصلنا هذا المعنى دون عناء كبير ، فهو يطلب - اجتماعيا - بعض التحسينات ... « فاذا اعتادوها (اى الناس) طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضى زمن طويل الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو أرقى وأعلى ، من حيث لا يشعرون » ، ويستطرد فى النص ذاته : « .. فمن يريد خير البلاد فلا يسعى الا فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع ما يطلبه ، أن كان طالبا حقا ، بدون اتعاب فكر ولا اجهاد نفس » (٤٧) . سياسيا ، كان محمد عبده يميل بشكل عام للغاية الى فكرة « الملكية الدستورية المقيدة » التى تلزمها الشورى والمساواة « الطبقات الوسطى والدنيا اذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأى عام » (٤٨) ، ويصارعنا « لم تكن الثورة من رأى ، وكنت قانعا بالحصول على الدستور فى ظرف خمس سنوات ، فلم أوافق على عزل رياض فى سبتمبر (أيلول) سنة ١٨٨١ ، ولكن لما سُنح الدستور انضمنا جميعا الى الثورة لكى نحمل الدستور » (٤٩) . أى أن الانضمام الى الثورة كان « الاستثناء »

(٤٧) الوقائع المصرية ، عدد ١٠٧٩ فى ٤ ابريل (نيسان) ١٨٨١ حلقة من سلسلة مقالات عنوانها « خطأ العقلاء » . والمقال بالمجلد الأول من « الأعمال الكاملة » ص ٢٩٦ .

(٤٨) الأعمال الكاملة - المجلد الأول - ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(٤٩) ص ٦٤٧ من كتاب « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا لمصر » (الطبعة العربية) سلسلة « اخترنا لك » لولفردسكاون بلنت الذى كان قد حصل على رأى عرابى فى أحداث مصر بين عامى ١٨٨١ و ١٨٨٢ بعد عودة زعيم الثورة من المنفى .. ثم عرض بلنت هذه الآراء على محمد عبده فعلق عليها بما يمكن استكمال مطالعته فى الكتاب المذكور بين ص ٦٣٦ و ٦٤١ .

فى حياة الشيخ الامام وفكره ، أما « القاعدة » فهى الشيوع الثقافى لفكر النهضة دون الحاجة الى سلطة تترجم هذا الفكر الى واقع ، فبالترربة وحدها يمكن التدرج من الانحطاط الى « الرقى » . ولا تعود هذه الآراء مطلقا الى « منفاه » أو « تخاذله » أمام الخديو والانكليز ، فهذا « التخاذل » والمؤسسات الدستورية وحكم الشورى ، وأضحى أملة الوحيد فى « الصفوة المستنيرة » من ناحية و « المستبد العادل » من ناحية أخرى (٥٠) . أما بالنسبة للاحتلال الأجنبى فقد أصبح رأيه « أن العمل على اخراج الانكليز من مصر كبير جدا ، ولا بد فى الوصول الى الغاية منه من السير فى الجهاد على منهاج الحكمة ، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون » (٥١) وقد دعا جهارا الى ترك « الاشتغال بالسياسة » للحكام ، فلم يكن هجره للعمل السياسى عملا فرديا بل « دعوة » للناس البسطاء الى « نور العلم » و « الصديق فى العمل » .

ولربما كان نقد محمد عبده لحكم الاسرة العلوية ، وخصوصا المؤسس الأول محمد على ، وكذلك اسماعيل ، هو ذروة « الفكر السيلسى » عند محمد عبده . . فالحقيقة هى ان مقالاته المتفرقة قبل

(٥٠) بالنسبة لسلطة « الصفوة » راجع حوار المباش مع عرابى والمدرج فى أعماله الكاملة ص ٣١٦ و ٣١٧ وبالنسبة لفكرة « المستبد العادل » راجع مقاله « انما ينهض بالشرق مستبد عادل » [مجلة « الجامعة العثمانية » السنة الأولى . الجزء الرابع ١٠ مايو (ايار) ١٨٩٩ ص ٥٤ و ٥٥] ومدرج فى المجلد الاول من « أعماله الكاملة » ص ٧١٦ ويختتم المقال ص ٧١٧ بتساؤله « هل يعدم الشرق كله مستبدا عادلا فى قومه يتمكن به العدل ان يصنع فى خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده فى خمسة عشر قرنا ؟ » .

(٥١) « الأعمال الكاملة » ص ٣٣ وتكرر النص فى ص ٦٨٧ فى « حوار حول الموقف من الانكليز والفرنسيين » بين محمد عبده ومحمد بك يريم (محافظ العاصمة ومن أنصار الاحتلال الانكليزى) وقد شهد الحوار الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨ .

وأثناء وبعد الثورة العرابية لا تشكل رؤية استراتيجية لمستقبل مصر
السياسى بل تجسد جملة مواقف تكتيكية من هذا الطرف أو ذاك .
أما نقده لمحمد على فى مقال « آثار محمد على فى مصر » (٥٢) عام
١٩٠٢ ، وكذلك كتابه المفقود عن « مصر واسماعيل باشا » (٥٣)
الذى نشر عبد الله النديم بعض صفحاته فى « الطائف » عام ١٨٨٢ ،
فانه يبلور موقفا محددا من الحكم العلوى ومسيرة النهضة على السواء ،
يمكن توصيفه بالرجوع الى النصوص فى انه ، من ناحية ، كان يرى
فى هذه الاسرة « حكما غريبا » على مصر وكأنه يتكلم باسم
« أصحاب المصلحة الحقيقية فى البلاد » وهو التعبير الذى شاع
بعدئذ . ومن ناحية أخرى فهو لم يفرق بين عهد وآخر ، فمحمد على
لا يختلف عن عباس حلمى الثانى واسماعيل لا يختلف عن توفيق .
ومن ناحية ثالثة فهو يرى جانبا واحدا فى هذا « الحكم المستمر »
هو الطغيان ودمار البلاد . ومن ناحية رابعة ، ولائبات الأحكام
السابقة ، فهو يضطر للدفاع عن الخلافة العثمانية حين يكون ذلك
ضد محمد على ، والدفاع عن الاحتلال البريطانى حين يكون ذلك
ضد توفيق .

ان هذا التقييم لانظمة الحكم التى توالى على مصر خلال قرن
كامل على وجه التقريب اذا اعتبرنا عهد محمد على يبدأ بعام ١٨٠٥
وأن محمد عبده قد توفى عام ١٩٠٥ . واذا اعتبرنا المسافة الزمنية
بين تقييم عهد اسماعيل وتقييم عهد محمد على (١٨٨٢ - ١٩٠٢)
تبلغ حوالى عشر سنوات ، واذا اعتبرنا أخيرا التوتر المباشر فى

(٥٢) ينسب محمد عمارة هذا المقال الموقع فى مجلة « المنار » - الجزء الخامس
من المجلد الخامس ٧ يونيو ، حزيران ١٩٠٢ ص ١٧٥ الى ١٨٣ - بتوقيع « مؤرخ »
كما جاء فى المجلد الأول من الأعمال الكاملة لمحمد عبده (ص ٧٢١) .
(٥٣) فى ٦ مايو (أيار) ١٨٨٢ وفى المجلد الأول من « الأعمال الكاملة »
(ص ٤٠١) .

العلاقات بينه وبين عباس حلمى الثانى وتوفيق فى موازنة العلاقات الجديدة بينه وبين الانكليز ، فائنا نستطيع ان نصل الى بعض الاستنتاجات : أولها أن الامام محمد عبده كان على صواب فى رفض « الحكم الغريب » لمصر ، وان تناقض هذا الرفض حيناً مع كلامه عن الخلافة العثمانية وأغلب الأحيان مع تقاربه من سلطات الاحتلال البريطانى . ثانياً ، ان الشيخ محمد عبده كان على صواب فى نقد الاوتوقراطية العلوية وانعكاساتها على تطور البلاد ، وأن لم يستطع بالفعل ان يضع يديه (أ) على دور محمد على المتميز فى حكم مصر عن دور الاحتواء الشامل والمطلق الذى مارسه الامبراطورية العثمانية . (ب) ولم يضع يديه أيضاً على الفروق الجوهرية بين « نظام » محمد على وابراهيم باشا و « نظام » عباس الأول ، ولا بين « نظام » سعيد و « نظام » اسماعيل . ثم « النظام » الذى استجد بسقوط عباس حلمى الثانى ، وتولى توفيق وانهيار الثورة العرابية ، فليس هناك « نظام واحد » طيلة قرن لمجرد بقاء « السلالة » العلوية على سدة العرش . (ج) ولم يضع يديه على الاجوانب الايجابية المحققة فى عهدى محمد على واسماعيل ، رغم الاجوانب السلبية . (د) وأخيراً ، فهو لا يملك مقياساً واحداً فى التقييم ، لأن هدفه هو الهجوم على محمد على وذريته ، مهما اضطر لاستخدام مقاييس متناقضة .

ان الاختلاف الكيفى بين المرحلة الأولى من « النهضة » التى يمثلها سياسياً عصر محمد على (وليس مجرد حكم محمد على) وفكرياً رفاعة رافع الطهطاوى ، والمرحلة الثانية الممتدة سياسياً من عصر اسماعيل الى الثورة العرابية ، ينعكس مباشرة على « دور » الشيخ الامام محمد عبده . فبينما كانت المرحلة الأولى مرحلة تأسيس « دولة » حديثة ، كانت المرحلة الثانية تأسيس « مجتمع » حديث . كانت المرحلة الأولى مرحلة النشوء والتكون ، بينما اقبلت المرحلة

الجديدة - ورغم كافة مراحل السلب بين سقوط « النهضة » بعد محمد علي وانبثاقها من جديد - وقد تبلورت الى حد كبير ملامح الخريطة الاجتماعية « المصرية » التي كانت باهتة في البدايات الأولى لفجر النهضة ، وكانت أقرب الى الغموض والتعميم . المصريون هم « الفلاحون » ، والمماليك والشركس هم « السادة » . بإجراءات محمد علي لم « تولد » التضاريس الاجتماعية في خريطة مصر ، ولكنها بدأت رحلة الولادة ، بالجيش الوطنى والتجارة الوطنية والصناعات القليلة والحرف والتعليم . ثم بعودة محمد علي عن « احتكار » الأرض (لا تأميمها) الى نوع من توزيع الملكية . ظهرت الطبقات الاجتماعية « المصرية » وئيدا على مدى قرن من الصراع المتعدد الأطراف : الاوروبية والعثمانية والداخلية . لذلك كان فكر الطهطاوى « عاما » كالرؤيا والبشارة والنبوءة بميلاد العصر البرجوازى فى مصر ، الوطن الحر السيد المستقل العلمانى الديموقراطى المتقدم على خطى الحضارة الحديثة . أما عندما أقبل هذا العصر ، على أرض الواقع ، فقد تغير مناخ النهضة تغيرا راديكاليا . لم تعد البشارة أو النبوءة ممكنة ، بل أصبح الحوار المباشر لدرجة الالتحام مع الواقع هو الممكن الوحيد . أقبلت المرحلة الثانية من « النهضة » ومبدأ التحديث المادى والعقلى والروحى ليس موضع جدل ، بل ولدت على الفور « الاطروحة » التى رافقت المصريين بعدئذ حوالى قرن ، ولا تزال . أطروحة الرفقة الجدلية بين المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هى « النهضة » فى مرحلة جديدة تخطت أسوار الحلم والرؤيا الى أعتاب « الثورة » . أى مشاركة الشعب المباشر فى تغيير « القدر » ، أو فى توجيهه نحو مسار مختلف . لم يعد المصريون يتفرجون على « الصراع الفوقى » من أجلهم أو ضدهم ، بل شاركوا ، بالثورة العرابية ، فى صنع الأقدار .

وقد كان الحوار المباشر مع الواقع الجديد ، أبعد ما يكون

عن الحاجة الى المفكر الواحد الشمولى الذى كان الطهطاوى نموذج
الارفع ، بل تعددت الجبهات ، لا بسبب تعدد الطبقات فحسب ،
بل تعدد « الأعباء » الجديدة .

ان المرحلة الثانية فى مسيرة « النهضة » كانت اختبارا واقعيا
لرؤيا الطهطاوى الرائدة فى التطبيق . ولذلك سنلاحظ ان جملة
القضايا التى بشرت بها هذه الرؤيا قد أثرت من جديد ، وكذلك
الأسس العامة لمنهجها فى التفكير ، ولب لبابه هم « الثنائية » .
ولكن العصر الأكثر تركيبا لن يحتاج كما قلت الى المفكر « الشامل »
بل الى عديد من المفكرين الذين « يتخصصون » فى مجالات متباينة
وان تقاربت ، بل وان صبت أخيرا فى دائرة الطهطاوى ، وهى
الدائرة التى اتسعت وتعمقت بالمعطيات الكثيفة لمتغيرات الواقع
الحى .

من هنا ، لا تصبح أهمية الامام محمد عبده تقاس بمواقفه
السياسية أو فكره الاقتصادى والاجتماعى ، بقدر ما تقاس بمجموع
مواقفه من « الاصلاح الدينى » ، فتلك هى القضية التى تأهل لها
بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته « للافغانى » ، وبحكم ارتباطه
العميق مع « الشارع الاسلامى » فى مصر على وجه الخصوص .
ان اسلام الشارع المصرى - والعربى عامة والشرقى على نحو أكثر
تعميما - هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده و« دوره »
الريادى فى « النهضة الثانية » . بل ان أفكاره الاقتصادية السريعة
والاجتماعية أيضا ، هى فى خاتمة المطاف « أفكار اسلامية » أساسا
تتصل بقضية القضايا المثارة : كيف السبيل الى ربط الاسلام
بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوى ، وقد
أصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة ؟
وليس من قبيل الصدفة اننا سنلاحظ على محمد عبده وقاسم
أمين وعبد الله النديم - أبرز رواد المرحلة الجديدة - ان « التأليف »

وليس الترجمة هو انتاجهم الرئيسى ، وأن هذا التأليف هو حوار مباشر مع أحداث الحياة من حولهم وليس « يوتوبيا » . . . لقد استمرت الترجمة فى عهد اسماعيل ، واستأنفت « مظاهر » المدنية الحديثة نشاطها . ولكن « الثورة » التى لم تجر قط على لسان الطهطاوى ، اوضحت هى العلامة الفارقة للعصر الجديد ، بكل تناقضاتها وصراعاتها ومتطلباتها « العملية » لا الفكرية فقط . ولم يعد ابداع المفكر هو « النقل » وحده عن آثار الغرب الحديث ، بل أمست المواجهة بين التراث والعصر تستلزم أسلوبا آخر وزوايا جديدة للمعالجة . . . إذ لم يعد « العقل المجرد » هو حلبة الصراع ، بل « المجتمع » فى حركته ونحولاته وحياته اليومية .

ان اضرابا لعمال الدخان المصريين الذى حدث طيلة ثلاثة أشهر (بين ديسمبر (كانون الأول) ١٨٩٩ و ٢١ فبراير (شباط) ١٩٠٠) والذى بلغ فيه عدد المضربين حوالى ثلاثين ألفا من العاملين بصناعة السجائر فى مصر ، لم يكن ليخطر ببال الطهطاوى أصلا . وكان فرح انطون هو أول من بلور الحدث التاريخى الذى هز البلاد من أقصاها الى أقصاها فى انه ليس مجرد صراع بين العامل ورب العمل بل هو صراع مركب بين الأجير الوطنى والأجنبى صاحب الاحتكار (٥٤) . وتصادف فى ذلك الوقت ان أحد موانئ الجزائر قد أضرب عماله اضرابا واسعا كان مثار اهتمام الصحافة الفرنسية . وتلقف فرح انطون تعليقا لاحد الاقتصاديين الفرنسيين ترى بأنه اذا استحكمت الخلاف بين العامل ورب العمل وجب الاحتكام الى الدولة لانصاف العامل . والطريف فى الأمر ان الاقتصادى الفرنسى استدلل بالشرعية الاسلامية التى ترى - فى تقديره - الحل ذاته ، فما كان من فرح انطون - الا ان أورد فى « الجامعة » هذا التعليق ، وأضاف

(٥٤) الجامعة - الجزء الرابع - أول سبتمبر (ايلول) ١٩٠٦ .

« انه اذا كان ذلك القول صحيحا ، وكانت أوروبا تطلب اليوم (ايجاب التحكيم) بين الفريقين ، حلا للمسألة الاجتماعية ، فانه يحق للشريعة الاسلامية ان تفتخر بأنها تقدمت اوروبا بهذا الحل المعقول ٠٠ » (٥٥) وما كان منه الا أن وضع القضية كلها بين يدي الامام محمد عبده بصفته مفتي الديار المصرية . وبالرغم من المحاذير العديدة التي احاطت خطاب فرح انطون وفي مقدمتها « الصداقة » التي تربط الامام باللورد كرومر ، وكذلك الجفوة الفكرية القائمة بين انطون ومحمد عبده ، بالاضافة الى الحساسية الخاصة بالقضية ذاتها ، الا أن الامام قد بادر الى الافتاء بما يلي : « ٠٠ فاذا اعتصب العمال في بلد ، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي الى شمول الضرورة ، كان للحاكم ان يدخل في الأمر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فاذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل ، أو بهما جميعا » (٥٦) . وهكذا لم تحل صداقة محمد عبده لمثل الاحتلال - كرومر - الذي نادى « بحياد الدولة » في هذه القضية ، ولم تحل خصومة الامام الفكرية مع فرح انطون من ان « يفتي » بضرورة تدخل الدولة ٠٠ حيث كان الحياد أشبه بالضوء الأخضر لأرباب العمل الأجانب ان يفترسوا العمال الوطنيين . وهكذا بقية « الفتاوى » التي أصدرها محمد عبده - طيلة فترة توليه منصب مفتي الديار -

(٥٥) المصدر السابق نفسه .

(٥٦) انظر « تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية » للامام محمد عبده ، بالمجلد الأول من أعماله الكاملة (ص ٦٧٣) ، وقد وردت هذه « الفتوى » أيضا في العدد الرابع من مجلة « الجامعة » أول سبتمبر (أيلول) ١٩٠٦ حيث عرض فرح انطون في مقال « محمد عبده ورأيه في المسألة الاجتماعية لقصة هذه الفتوى التي أصدرها الامام عام ١٩٠٤ » .

فهي اتصال وثيق بالحياة اليومية للمصريين (كفتاوية حول ربح صندوق التوفير والتأمين على الحياة وغيرها) ثم تعميم هذا الاتصال في « أحكام » و « قيم » تحل التناقض بين المسلم والحياة العصرية . ولا شك ان « العمل » في ذاته كان « قيمة » محورية في تفكير الامام محمد عبده ، لا بالمعنى الاشتراكي مطلقا ، ولكن بالمعنى البرجوازي الحديث الذي لا يجعل « الحسب والنسب » في مقدمة الفضائل . وفي ذلك يقول بوضوح « ان النسب وحده ليس بالشئ ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه وما يصح ان يرجع الكرم اليه ، انما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فان وافق ذلك نسبا عاليا وحسبا تالدا كان أبلغ في الشرف وأعرق في الكرم ، والا فلن يبغض العامل عمله ، ولن يحرم أولئك الذين فاض عليهم الفضل الالهى فرفع أنفسهم عما كان وضعهم آبائهم ، فجعلهم بذاتهم أصولا للكرم ، وأدواحا للمجد بما أودع فيهم من الفرائز الفاضلة ، ووفقهم للأعمال الصالحة ، فمنهم يبتدىء الحسب واليهم في القرون المستقبلية يرجع النسب » (٥٧) . واذا كان « العمل » هو القيمة الجديدة ، بل هو النسب الجديد ، فالامام محمد عبده يرى هذه القيمة « اجتماعية وفردية » معا ، ففي تفسيره لآية في البقرة يقول « ان الانسان انما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنيا الا بهم ومنهم ، فاذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه أو علة في بدنه ، فيجب على الآخرين الأخذ بيده ، وأن يكونوا عوناً له ، حفظاً للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضها بمصالح البعض الآخر » (٥٨) . وفي مكان آخر يقول انه « لا محيص له (أى

(٥٧) راجع « سيرتى » للامام محمد عبده في المجلد الثانى من « أعماله الكاملة »

(ص ٢٢٦) - الناشر نفسه - بيروت ١٩٧٢ .

(٥٨) تفسير « آية البقرة (٤٣) بالمجلد الرابع من « أعماله الكاملة » -

الناشر نفسه (تاريخ النشر ؟) - ص ٥٧ وما بعدها .

الانسان) عن ان يعمل لنفسه ولغيره ، فانه لا يستقل بما يكفى لحفظ بقائه . ولا بد له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما . » (٥٩) . وهو يكاد يضع يديه على دورة رأس المال الجهنمية حين يقول أيضا عن الذين يخزنون في « الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون في قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء » (٦٠) . ويتابع الامام فكرته على نحو أشمل حين يقول « أن أغنى البلاد وأسعدّها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها ، ويزداد الضرر اذا وقعت الأملاك والمبيعات في أيدي الغرباء والأجانب » (٦١) . وفي رأيه ان هؤلاء المواطنين الذين يشرون من دماء الفقراء « لا يستحقون ان يكونوا مسلمين » فالواحد منهم « كافة حقيقة وان سمى نفسه مؤمنا » (٦٢) .

ان هذه الافكار كلها التي يرد بعضها في فتاويه ، والبعض الآخر في مقالاته ، والبعض الثالث في رسائله وردوده على الذين يكتبون له ، لا تجعل منه مفكرا اقتصاديا أو اجتماعيا أو سياسيا ، ولكنها تدفعه الى صدارة التجديد في الاسلام ، بتجديد حياة المسلم ، أو ما تواضعنا على تسميته بالاصلاح الدينى . غير انه ليس اصلاحا « نظريا » بل متصلا أوثق الاتصال بحياة المسلمين في غناهم وفقرهم ، في عملهم وانتاجهم ، في تربيتهم وتعليمهم ، في زواجهم وطلاقهم . لذلك كانت « الثنائية » الموروثة عن « فكر » الطهطاوى ،

(٥٩) راجع ما كتبه محمد عبده تحت عنوان « تعليم أولاد الفقراء » بالمجلد الثالث من أعماله الكاملة - الناشر نفسه - بيروت سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ - (ص ١٦٠ - ١٦٩) .

(٦٠) المجلد الثانى من « أعماله الكاملة » تحت عنوان « حب الفقر أو صفة الفلاح » - (ص ١٠ - ٢٢) .

(٦١) المصدر السابق (ص ١٦) .

(٦٢) تفسير آية البقرة (٢٨٢) - المجلد الرابع من الأعمال الكاملة .

موضع الاختبار الواقعي في التطبيق على الحياة من جانب « فكر وممارسة » محمد عبده ، بحيث اضاف « الواقع » الى الفكر النظري الشيء الكثير . فالموقف من الارث والعمل كانتاج اجتماعي والمرأة ، أكثر دلالة على « اضافة التطبيق » من مجرد اصلاح التعليم واصلاح الازهر ، رغم اهميتها البالغة بل والاستثنائية .

واذا كان الامام محمد عبده ينظر مثلا الى فكرة « العائلة » النظرة الشائعة في المجتمع الريفي الاقطاعي ، الا ان جوهر رؤياه للمرأة المسلمة ، يحررها من ربة الجهل بالانحياز الى جانب تعليمها ، ويحررها من سيادة الرجل في موضوع الطلاق بالاحتكام الى القضاء الشرعي ، ويحررها من سجن الرقيق الذي يستتر بتعدد الزوجات دون تحقيق العدل المطلق بينهن . وسواء شارك الامام محمد عبده في « تأليف » كتاب قاسم أمين « تحرير المرأة » أو لم يشارك - وسنناقش هذه القضية على أية حال - فان موقفه من الكتاب ، بعدم الافتاء ضده ، وبخصوصه هو شخصيا التي وردت في تفسيره القرآني وأعماله التربوية ، ما يقطع بأنه اتخذ موقفا « اسلاميا » لا يتعارض مع هوية الحياة الاجتماعية الوافدة على مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهو في جملة هذه المواقف « يواجه » مشكلات حالة وراهنة ، لا نظريات أو احتمالات . . . فهو يستنكر كيف ان « النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستر لا يدري متى يرفع ، ولا يخطر بالبال ان يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم . . » الأمر الذي حشا « أذهانهن بالخرافات » (٦٣) .

أما في « الطلاق » فاقترح عدة مواد قانونية تجعله شبه مستحيل الا في الحالات القصوى التي ينفع فيها الانفصال الزوجان

(٦٣) الرد على هانوتو - المجلد الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٠١ - ٢٣٤) .

كلاهما (٦٤) ، وأما تعدد الزوجات فقد شرح « تاريخية » هذا النظام « البغيض » وموقف الاسلام منه هو اشتراط « الضرورة القصوى » كالعقم أو المرض المستعصى أو الافتراق الطويل أو الضرر المستمر ، ثم « العدل المطلق » فى المعاملة • اى ان تعدد الزوجات هو الآخر شبه مستحيل (٦٥) •

وبالنسبة لكتاب « تحرير المرأة » الذى أصدره قاسم أمين عام ١٨٩٩ ، فقد حاول محمد عمارة ، مخلصا ، أن ينسب فصولا بأربعة من فصوله هى « الحجاب الشرعى » و « الزواج » و « تعدد الزوجات » و « الطلاق » الى « فكر وصياغة » محمد عبده ، باستدلالات قوية من خارج وداخل النصوص (٦٦) ولكنها - مجتمعة - لا ترتفع عن مستوى « القرينة » الى مستوى « الدليل » • والحقيقة ان هذه « المعركة » تكاد تكون فقهية لا تأثر لها فى تشخيص التكامل فى فكر محمد عبده ، ولا تضير من ناحية أخرى قاسم أمين • ولكن المحقق عمارة يعتمد كثير على « التشابه » بين أفكار محمد عبده وأفكار قاسم أمين ، بينما المرء يرى فى التدقيق ان هذا كان طبيعيا ، سواء بالرجوع الى « أصول » محمد عبده الواقعة علنا باسمه ، أو الى « مواصلة » قاسم أمين لأفكاره فى كتابه التالى مباشرة « المرأة الجديدة » •

كذلك يعتمد عمارة على موقف محمد عبده من الكتاب ، فيظن خطأ ان « دفاع » محمد رشيد رضا فى « المنار » عن الكتاب كان

(٦٤) الطلاق - المجلد الثانى من الأعمال الكاملة - (ص ١١٦ - ١٣٢) •

(٦٥) راجع « حكم الشريعة فى تعدد الزوجات » - المجلد الثانى من الأعمال

الكاملة « ص ٧٨ - ٨٣) و « فتوى فى تعدد الزوجات » (ص ٩٠ - ٩٥) فى المصدر ذاته •

(٦٦) راجع هذه القضية مفصلا فى المجلد الاول من الأعمال الكاملة للإمام

محمد عبده (ص ٢٤٥ - ٢٦٢) •

موحي به من أسستأذه محمد عبده . فالحقيقة ان العكس هو الصحيح ، فقد كتب الشيخ رضا عن الكتاب بصفته « مؤلفا » لقاسم أمين ، ولم يوح من قريب أو بعيد ان هناك من شارك في التأليف . بل اننا لا نرى فيما كتبه رشيد رضا مجرد « دفاع » عن الكتاب ، بل هو « نقد » موضوعي ينتصف لبعض جوانبه ، ويقوم البعض الآخر .

انه يبدأ مقاله « وأما كتاب (تحرير المرأة) فأننى وددت لو ينشر فى « المنار » الا قليلا » (٦٧) . ثم يتناول قضية الحجاب كما عرضها المؤلف ، فيرى ان قاسم أمين « توسع فى بيان مضار هذا الحجاب » وأن كلامه « يجرى المتفرجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الا فرنج فى عاداتهم » و « الحق انه ما كل ما يعلم يقال » و « ثم منتقد آخر هو ما فى الكتاب من المنازع الاجتهادية ، وقد توسع فيها المؤلف فى الكلام على الطلاق ، وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا أمسوا فى الغالب لا ينكرون منكرا ولا يعرفون معروفا » (٦٨) . الى هذا الحد وصل النقد بالشيخ رضا لكتاب « تحرير المرأة » انه وصف بعض الاجتهادات بالمنكر . وهى « الاجتهادات » التى ينسبها عمارة الى الامام محمد عبده ، فكيف يكون ذلك ؟ والطريف ان الشيخ رضا يذكر بهذا النقد من جديد فى مقاله الآخر « كلمة فى الحجاب » (٦٩) . وليس معنى ذلك مطلقا ان محمد عبده أو محمد رشيد رضا ، كانا ضد أفكار قاسم أمين ، بل العكس كانا معها تماما . ولكن الموافقة لا تعنى المشاركة ، وحتى المشاركة فى التفكير لا تعنى المطابقة فى التأليف . وفى عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ من « المنار » هناك تبرير لصمت

(٦٧) المنار ، عدد ١٨ - ٢ (ص ٢٨٣) .

(٦٨) المصدر السابق (ص ٢٨٥) .

(٦٩) المنار ، عدد ٢٦ - ٨ - ١٨٩٩ (عدد ٢٤ - السنة الثانية) ص ٣٧٠ .

محمد عبده عن « الافتاء » بشأن كتاب « تحرير المرأة » ، وكان طلب الفتوى قد ورع منشورا علنيا ، بقصد احراج الامام ، فكتبت « المنار » فى عددها المذكور تقول : ان الجواب يستلزم قراءة الكتاب « فى حين ان المفتى مثقل بالأعمال » ، و « ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب » ، وهو ما يؤدى نشر ضرره اذا كان ضارا . ويستفاد من ذلك ان الامام محمد عبده قد اعتذر بالصمت عن « المواجهة » ، ولكن ذلك أيضا ، وبحد ذاته ، لا يفيد ان المفتى كان ضد الكتاب ولا العكس انه شارك فى تأليفه .

كل ما فى الأمر ان هذه القضايا كلها جزء لا ينفصل عن « الاصلاح الدينى » الذى تفرغ له الامام محمد عبده ، خاصة فى أخريات عمره ، تفرغا كاملا ، أتاح له ان يباشر « التجديد » الرائد من هذا الموقع مباشرة فاعلة فى حياة المواطنين اليومية . وتلك طبيعة « المرحلة الثانية » فى مسيرة النهضة .

ولسنا نستطيع التصدى لأفكار محمد عبده المحورية حول الاصلاح الدينى ، ما لم نتصد لمواقفه من السلطة السياسية فى الاسلام أى « الخلافة » . . . وهى القضية التى لم تواجه الطهطاوى مواجهة حادة ، بسبب الظروف التى حكمت عهد محمد على وعلاقته بالاستانة . ولكنها القضية التى واجهت « الأفغانى » ، فاتخذ من الباب العالى مواقف متناقضة تناقض مواقفه من الاستعمار الغربى بعواصمه المختلفة ، غير انه لم يتناقض مع نفسه ازاء الولاء « لمبدأ الخلافة » و « سلطتها العثمانية » . بينما رأى عبد الرحمن الكواكبي ضرورة نقلها الى العرب ، فهو لم يعارضها من حيث المبدأ ، ولكنه عارض الهوية العثمانية وأراد استبدالها بالسلطة العربية .

محمد عبده له موقفان متناقضان . ومصدر التناقض هو انتمائه للحزب الوطنى من ناحية ، وضعفه الشخصى فى العمل

السياسى من ناحية أخرى . انه ، على الصعيد النظرى البحت ، يرى « انه ليس فى الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطه الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر » (٧٠) . أى انه لا ينفى السلطة السياسية وحدها عن الاسلام ، بل السلطة الدينية أيضا . وفى هذا الصدد يقول فى وضوح تام « . . . وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله . لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف . . . فليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » (٧١) . وهو يغمز بذلك الوضع الذى كان قائما فى « أوروبا المسيحية » ذات يوم طويل فى العصور الوسطى ، حتى انه يستكمل هذه الفكرة صراحة فى موضع آخر حيث يؤكد « . . . لم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التى كانت البابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك . ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الالهية » (٧٢) .

وهو يسمى الأشياء بأسمائها ، فيرفض ما يسمى عند الأوروبيين بالثيوقراطية « أى سلطان الهى ، فان ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة » (٧٣) اما الاسلام فقد « هدم بناء تلك

(٧٠) المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » - النص وارد فى فصل « السلطان

فى الاسلام » من الرد على فرح أنطون ص ٢٨٨ .

(٧١) عن « الأصل الخامس للاسلام » بعنوان « قلب السلطة الدينية ، من

الرد على فرح أنطون فى « الاضطهاد فى النصرانية والاسلام » بالمجلد الثالث من

« الأعمال الكاملة » ص ٢٨٦ .

(٧٢) من الرد على هانوتو فى « الاسلام والمسلمون والاستعمار » بالمجلد الثالث

عن « الأعمال الكاملة » ص ٢٢٣ .

السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم . لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، على أن الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرًا « (٧٤) » ويستشهد الإمام محمد عبده بالآية القرآنية (الغاشية) : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » ويعقب « ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء » بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ، سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق الا العبودية لله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الاسلام على آخر مهما انحطت منزلته الا حق النصيحة والارشاد « (٧٥) » .

بل هو ينفي ، لا عن الأشخاص فحسب ، وإنما عن مؤسسات السلطة أى طابع ديني ، كدار القضاء أو الافتاء ، أو علماء الدين ، أو شيخ الاسلام ، فيسأل ويجيب « يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الاسلام ؟ وأقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها

(٧٣) من « السلطان في الاسلام » - الأصل الخامس للاسلام - قلب السلطة الدينية - الرد على فرح أنطون في « الاضطهاد في النصرانية والاسلام » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٢٨٥ .

(٧٤) عن « الأصل الخامس للاسلام » المذكور سابقا في المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » .

(٧٥) المصدر السابق (ص ٢٨٥ و ٢٨٦) . وعلينا أن نلاحظ هنا أن عبارة « ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط » هي إشارة اعتراضية على آية الانجيل التي يوجه فيها الخطاب لتلاميذ المسيح « .. وما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء » . كما ينبغي أن نلاحظ عبارة « مهما علا كعبه في الاسلام » و « مهما انحطت منزلته » فالقصد في الحالين هو المنزلة الاجتماعية للفرد في مجتمع المسلمين .

الشرع الاسلامى ، ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعى حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه ، أو ينازعه فى طريق نظره » (٧٦) .

بالرغم من الميول العثمانية الشائعة للحزب الوطنى ، فقد جاء فى المادة الخامسة من « البرنامج » الذى صاغه محمد عبده لهذا الحزب ما يلى « الحزب الوطنى حزب سياسى ، لا دينى ، فانه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحترث أرض مصر ، ويتكلم لغتها منضم اليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب » (٧٧) وهذه الاشارة الأخيرة تتجاوز برنامج الحزب الى « رأى الشخصى » الذى يتبناه محمد عبده وبعض زملائه من مشايخ الأزهر .

جملة « الآراء » هذه التى وردت فى مناسبتين فكريتين حاسمتين (عما الرد على فرح انطون عام ١٩٠٢ ، والرد على هاناثو عام ١٩٠٠) تبلور موقفا علمانيا ضد الشيوقراطية ، وموقفا ديموقراطيا ضد الأوتوقراطية . وهو موقف نظرى صرف ، يرد به الامام على كاتبين مسيحيين أحدهما لبنانى والآخر فرنسى . وفى تقديرى ان هذه « الآراء » تكشف « حقيقة » تفكير محمد عبده فى قضية « السلطة والاسلام » . اما حين كانت تؤدى « وجهة النظر » هذه ، اختبارا عمليا ، أو تواجه امتحانا فى التطبيق ، فان الأمر كان يختلف .

(٧٦) عن « السلطان فى الاسلام » السابق ذكره فى المجلد الثالث من

« الأعمال الكاملة » ص ٢٨٩ .

(٧٧) ورد النص فى مقدمة م . عمارة بالمجلد الاول من الأعمال الكاملة للامام

محمد عبده - ص ١٠٧ و ١٠٨ .

يقول بلنت في كتابه « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا مصر »
ان الشيخ محمد عبده كان « فيما يختص بالخلافة يشاطر كل
المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب اصلاحها وتحديثها على قواعد
ورحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه
شرعى الى مساعدة حركة الترقى الأدبى » ، وأن الخلفاء أو السلاطين
أو الأمراء « يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير
الجميع . أما اذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من
البحث عن أمير آخر للمؤمنين » (٧٨) . ويتضح من النص ، ان
محمد عبده لم يكن « ضد » الخلافة ، وأنه كان يراها « أمرا واقعا »
وأنه كان يرى تجديدها على « قواعد روحية » نشداننا « الترقى
الأدبى » و « خير الجميع » .

غير ان آراء محمد عبده هنا ، سواء تلك التى وردت فى رسائله
وكتاباتة للانكليزى بلنت ، أو فى مقالاته أثناء وجوده في بيروت
منفيا ، هى آراء ومواقف عندما يقول فى احدى رسائله الى بلنت
مثلا « . . أريد ان أزيل من العقول هذا أضعف جوانب حياته » .
وفى بعض اللحظات النادرة كان يفيق الى حقيقة تفكيره ، عندما
يقول فى احدى رسائله الى بلنت مثلا « . . أريد ان أزيل من العقول
هذا الوهم السائد فى ادعاء البعض ان عرابى أو الحزب الحربى ،
أو الحزب الوطنى آلة فى يد الأتراك ، فان كل مصرى ، سواء أكان
من العلماء أو الفلاحين أو الصناع أو التجار أو الجنود أو الموظفين
أو السياسيين ، أو غير السياسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ،
ولا يستطيع مصرى ان يفكر فى نزول الأتراك بلادنا بدون ان يشعر
بعاطفة قوية تدفعه الى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدى » .

ان الأتراك ، ظلم ، وقد تركوا فى بلادنا من آثار السوء
ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلسنا نريد رجوعهم ،
ولسنا نريد أن نعود الى معرفتهم « الى ان يقول : « . . ولست أنكر

ان في مصر أتراكا وشراكسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم قليلون من جانب أولئك الذين يحبون بلادهم « (٧٩) .

هذا ما « كتبه » محمد عبده لبلنت . والمثير انه يرسم خريطة اجتماعية واضحة لمصر في ذلك الوقت ، تضع النقاط السياسية على الحروف الاقتصادية بدقة نادرة . انها أشبه ما تكون « بالجهة الوطنية » التي تضم ، بقيادة الطبقة المتوسطة الناشئة مختلف شرائح المجتمع « الوطني » المصري : الفلاحون والصناع والتجار (أى المنتجون) ، ثم الجنود والموظفون (أى جهاز الدولة) يسبقهم جميعا « العلماء » ، ويلحق بهم « السياسيون » . أما الجهة الأخرى « العثمانية » فتضم « الأتراك والشراكسة » أى الأجانب . في هذا السياق نفهم « الموقف الفكرى » للامام محمد عبده من قضية الخلافة .

أما حين يصبح في بيروت تحت الهيمنة المباشرة للسلطنة العثمانية ، فانه يتخذ موقفا مغايرا تماما ، يتحدث الى الناس في خطاب عام فيقول « أفتتح كلامى بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين ، وخليفة رسول رب العالمين ، السلطان عبد الحميد خان ، فمقام هذا الخليفة الأعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والمحامى عن مجدنا ، والآخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا الى أفضل سبلنا ، فهو ولى النعمة علينا ، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا فى الدعاء لعظمته ما أديناه حقه علينا .. » (٨٠) .

(٧٨) الطبعة العربية - (ص ١٤٣ و ١٤٤) .

(٧٩) عن المجلد الأول من « الأعمال الكاملة » ص ١١٢ .

(٨٠) عن مجلة « ثمرات الفنون » البيروتية - عدد ٥٩١ سنة ١٨٨٦ وقد ألفى هذا الخطاب فى « المدرسة السلطانية » التى كان يعلم بها فى بيروت . وقد نشر تحت عنوان « مراسلات » بالمجلد الأول من « أعماله الكاملة » ص ٦٤٨ .

وفى الخطاب نفسه ينادى بتعميم لغتين أولهما «اللغة التركية ،
فانها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة
قرون . . ثم هي اللغة الرسمية فى الممالك العثمانية ، فيها حياتنا
السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم أيده الله
بنصره . واللغة العربية ، وهى لغة القرآن الشريف » (٨١) .

وعن الدولة العثمانية ، فى مكان آخر ، يقول « ان من له قلب
من أهل الدين الاسلامى يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية
ثلاثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله » (٨٢) و « انى على ضعفى -
والحمد لله - مسلم العقيدة ، عثمانى المشرب ، وان كنت عربى
اللسان ، لا أجد فى فرائض الله ، بعد الايمان بشرعه والعمل على
أصوله ، فرضا أعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمسك
بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول
والعمل ما استطعت لذلك سبيلا . وعندى ان لم أقم على هذه الطريق
فلا اعتداد عند الله بأيمانى ، فانما الخلافة حفاظ الاسلام ودعامة
الايمان ، فخذالها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك
هم الظالمون » (٨٣) .

بل هو يذهب الى حد اعلاء شأن « الخلافة » على « الوطن » ،
فيرى فى « لائحة اصلاح التعليم العثمانى » المشار اليها ان « من ظن
ان اسم الوطن ، ومصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك من الألفاظ
الطنانة يقوم مقام الدين فى انهاض الهمم وسسوقها الى الغايات
المطلوبة منها ، فقد ضل سواء السبيل » (ص ٧٢ من المجلد الثالث) .

(٨١) المصدر السابق ص ٦٥٠ .

(٨٢) من « لائحة اصلاح التعليم العثمانى » - المجلد الثامن من « الأعمال
الكاملة » ص ٧٢ .

(٨٣) من « لائحة اصلاح القطر السورى » التى كتبها ورفعها الى الوالى التركى
فى بيروت ، والنص مأخوذ عن المجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » ص ٩١ .

أكثر من ذلك ، يعقد مقارنة طريفة بين المسلمين واليهود ، دفاعا عن الدولة العثمانية ، فيقول : « لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوء ، فانها سياج ، فى الجملة ، واذا سقطت تبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فان اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعهم ، وهو المال » (٨٤) .

وبين عامى ١٩٠٢ و ١٩٠٣ يعود محمد عبده فيغمز الدولة العثمانية - على حد تعبير محمد عمارة (٨٥) - « فى صميم المبرر الذى تستند اليه فى ابقاء سيطرتها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات ، مبرر (رابطة الدين والملة) التى تدعى قيامها على رعايتها وحفظها » . فيتحدث عن ان الاسلام دين عربى ، وان العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . ويرد القصور عن بلوغ هذه الغاية الى السلطة الأعجمية التى اجتاحت العالم الاسلامى منذ عهد الخليفة العباسى المعتصم ، الذى استند على (الترك) وغير العرب من العناصر والأجناس حتى [استعجم الاسلام وانقلب أعجميا] . . . غير انه حين استأذن السلطان عبد الحميد فى ٣١ يوليو (تموز) عام ١٩٠١ فى السفر الى الاستانة كان قد كتب له استنكارا ينفى فيه ما يشاع عن مناهضته للسلطنة العثمانية ، واسترحاما يقول « يمر بخاطرى ان أرباب المقاسد أنفسهم يحولون بينى وبين خدم (أى خدمات) كان يمكننى بتوفيق الله ومدد رسوله ان أقوم بها للذات الشاهانية خاصة دون سواها » (٨٦) .

(٨٤) من « حديث عن الدولة العثمانية » دار بين الامام محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٨٩٧ والنص مدرج فى المجلد الاول من « الأعمال الكاملة » ص ٧٣٢ .

(٨٥) المجلد الاول ص ١١٦ ويحيلنا المحقق صاحب المقدمة بالنسبة للنصوص الى المجلد الثانى « رحلة فى صقلية » والمجلد الثالث « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدينة » .

(٨٦) المجلد الاول ص ٧٣٩ .

على أية حال ، فان المواقف السياسية للإمام محمد عبده تبرز ولاءه للخلافة ، بينما آراؤه الفكرية تظهره عكس ذلك . وهو فى « المواقف العملية » لا يؤثر كثيرا فى الجمهور الواسع ، ولا فى مجرى تطور الفكر المصرى نفسه . اما تأثيره الحقيقى فقد حصر مجراه عبر « الآراء الفكرية » التى يتضح منها انتماؤه الأصيل الى فكر النهضة الأولى ، حيث يفصل الطهطاوى بين الدين والدولة . وكذلك انتماؤه الى « فعل » النهضة الثانية ، حيث خلت مسودة الدستور العرابية من أى نص على دين ما للدولة .

الموقف الفكرى النظرى - لا السياسى العملى - من الخلافة العثمانية ، هو العمود الفقرى « للإصلاح الدينى » عند محمد عبده ، مهما تفرع هذا الإصلاح الى مواقف جزئية من التربية والتعليم (وبخاصة اصلاح الأزهر والتعليم الاسلامى العالى عموما) ، ومواقف جزئية من حرية المرأة ، والاقتصاد الوطنى ، والاحتلال الأجنبى ، وما الى ذلك من تفاصيل لا تغنى بأية حال عن الجوهر . وهو « العودة الى ينبوع » أى « الأصول » التى لا تخرج عن كلام الله وسنة رسوله ، (القرآن والسيرة النبوية) دون العودة فى سبيل ذلك الى الأولين من الفقهاء والمفسرين .

ان التفسير « الجديد » للقرآن الذى قدمه الامام محمد عبده يشتمل على معطيات « العقل » دون « النقل » ، فيخاطب أحد أعضاء جمعية « العروة الوثقى » قائلا : « داوم على قراءة القرآن ، وتفهم أوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي ، وحاذر النظر الى وجوه التفاسير الا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بآخر خفى عليك متصله ، ثم اذهب الى ما يشخصك القرآن اليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفا عند الصحيح المعقول ، حاجزا عينيك عن الضعيف

المبذول « (٨٧) . فهو يرى العقل « قوة القوى الانسانية وعمادها » ، وأن الله قد « أطلق للعقل البشرى ان يجرى في سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد » (٨٨) .

وهو يكتب لأحد علماء الهند حول أسانيد السابقين متسائلا « ما قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ، ولا أحوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وانما هى أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا الى البحث فيما يقولون ؟ » (٨٩) .

ولا يخلط الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم ، فيضع البدايه الصحيحة لفهم « القرآن » الذى لا يجوز الترادف بينه وبين منجزات العلم والعقل واعتساف القول بأن ما اكتشف ويكتشف قد ورد فيه « فالقرآن يذكر اجمالا من آثار الله فى الأكوان ، تحريكا للعبرة ، وتذكيرا بالنعمة ، وحفزا للفكرة ، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ، ولا الزاما باعتقاد خاص فى الخليفة .. » (٩٠) .

هكذا يمكن ايجاز الدعوة الاصلاحية للامام محمد عبده فى « تنقية الاسلام » من شوائب عصور الانحطاط والعودة الى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد . ثم « اعادة النظر » فى كل ما يتصل بالمذاهب الاسلامية فى ضوء العلم المعاصر ، ف « لايجوز ان يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات المملكة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ،

(٨٧) من رسالة الى « ش.ى » ورد هذا الجزء منها فى المجلد الاول من « الأعمال الكاملة » ص ١٨٣ .

(٨٨) المرجع السابق ص ١٨٣ و ١٨٤ .

(٨٩) المرجع السابق ص ١٨٤ .

(٩٠) المرجع السابق ص ١٥٨ .

فارضاً عليها ان تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم . . ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين » (٩١) .

ويمكن القول بعد هذه الاستشهادات العديدة ان انفتاح محمد عبده على الفكر الغربى الحديث - رغم تحفظاته وخلافاته الحادة أحيانا مع هذا الفكر - قد أثمر على الأقل فكرة درء الانحطاط المادى والمعنوى عند المسلمين ، بانقاذ « الجوهري » فى الاسلام من براثن التخلف ، والتفاعل مع « الحضارة الحديثة » بمنطق هجين ، براغماتى حيناً ووضعى أحياناً . لقد كانت حواراته ومراسلاته وقراءاته ومقابلاته ، مع رينسان أو سبنسر أو تولستوى ، مع ابن سينا والمعتزلة وابن شد ، بمثابة « الخميرة » التى عجنب فكره بمنهج « النهضة الثانية » .

واذا كانت اجتهاداته النظرية - فى رسائله وفتاويه ومقالاته وقراراته ومشاركاته - تصب فى نهر التجديد الحضارى للمسلم المعاصر ، فانها أيضاً كانت بذوراً فى اصلاح الأزهر والقضاء الشرعى وحتى اللغة العربية ، نمت بعد ذلك . ويبقى له « المنهج » ذو الرؤية التوفيقية ، أو الثنائية ، فى ميدان الاصلاح الدينى الذى تفرغ له ، خاصة بعد هجره العمل السياسى . وان كانت سمة « التفرغ » من علامات المرحلة الثانية فى « النهضة » . . حيث نلاحظ على رجال هذه المرحلة الرئيسيين ، كقاسم أمين وعبد الله النديم ، أو الثانويين كمحمود سامى البارودى والمويلحى ، التفرغ ذاته .



(٩٠) المرجع السابق ص ١٨٥ .

(٩١) من « رسالة التوحيد » بالمجلد الثالث من « الأعمال الكاملة » (ص ٢٥٢ - ٥٥٠) .

٧ - كانت المرحلة الثانية من عصر النهضة أشبه ما تكون بالدوامة التي فجرتها الثورة العرابية بينبوعها الواحد ، هو استقلال مصر وتقدمها الحضارى ، ولكن تياراتها تتعدد ولا تشكل فى خاتمة مطافها دائرة واحدة ، بل تنتهى الى مصاب مختلفة . ولم يكن هناك « نموذج فكرى واحد شامل » كالطهطاوى مثلا ، بل كانت هناك نماذج تعبر عن تخصصات هى فى الحقيقة زوايا للرؤية . فالامام محمد عبده كان يعنيه تنقية « الاصلاح الدينى » من شوائب عصر الانحطاط ، وما قاله فى القوانين والحكام وحرية المرأة والعدل الاجتماعى ، لا يخرج بأية حال عن زاوية الاصلاح الدينى المستنير بما جرى فى الغرب لحظة اعتناقه من أسر الكهنوت فى العصور الوسطى ، الى رحاب النهضة فى العصور التالية . . . وكان « التركيب » الذى توصل اليه وهو « العودة الى ينبوع » أى الى الاسلام : فى جانبه الجغرافى هو « الشرق » ثم « مصر » وفى جانبه الايديولوجى هو القرآن والسنة ، دون رفضه « للحوار » مع الحضارة الحديثة .

أما قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) فقد نشر عام ١٨٩٩ كتابه الصغير الشهير « تحرير المرأة » وقد تبنى فيه المفهوم الداروينى للانحطاط ، وطبقه على المجتمع الاسلامى فى مصر ، وكاد يستخلص ان الانحطاط قدر محتوم علينا حسب قوانين « الانتقاء الطبيعى » . وهو أيضا لا يرى فى الاسلام سببا من أى نوع لما تدهورت اليه الأحوال ، وانما يرى الفساد القادم الى الاسلام مع الذين وفدوا اليه من الخارج فشووه وجمدوه .

ويتخذ من قضية المرأة زاوية جديدة لرؤية الانحطاط واحتمالات البعث على السواء . وأن تقدم المرأة أو تخلفها فى نظره هو المقياس الوحيد - كما يقول شسارل فورييه تماما - لتقدم المجتمع أو تخلفه .

ان حجابها أو سفورها ، جهلها أو تعلمها ومشاركتها في الحياة العامة أو عزلتها ، هو انعكاس حتمي لحجاب المجتمع وسفوره وجهله وتعلمه ومشاركته أو عزله . واذا كان الحجاب ماديا عند المرأة فهو معنوي عند الرجل وفي الجهل هما سواء ، وكذلك في الموقف من الحياة العامة . . . فحرية المرأة وعبوديتها يعكسان في دقة حرية الرجل وعبوديته أيضا . وبالرغم من ان قاسم أمين - الكردي الأصل ، ذا التربية الفرنسية ، والذي عمل قاضيا - قد استشهد في كل آرائه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الا أن ضجة عاتية أثارها كتابه فور صدوره ، ودفعته عام ١٩٠٠ الى اصدار كتاب آخر هو « المرأة الجديدة » تحول فيه الى الاستشهاد بالفكر الغربي الحديث - وخاصة هيربرت سبنسر - مباشرة ودون لف أو دوران « فانظر الى البلاد الشرقية ، تجد ان المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الأوروبية تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار ، وحرية الفكر والعمل » .

ولعله من المفيد الاشارة هنا الى « المعركة » شبه الاكاديمية التي يثيرها في العادة الكتاب الأول لقاسم أمين « تحرير المرأة » . . . فقد ورد في مذكرات « فارس نمر » صاحب « المقتطف » بشأن الكاتب والكتاب ان مؤلفا فرنسيا هو الدوق داركور « لم يكن في صف النهضة النسائية التي كانت تمثلها الأميرة نازلي » ألف كتابا رد عليه قاسم أمين بالفرنسية في كتاب « يتناول الرد على مطاعن الكاتب الفرنسي ، ويرفع من شأن الحجاب ، ويعده دليلا على كمال المرأة ، ويندد بالداعيات الى السفور واشتراك المرأة في الأعمال

(٩٢) مجلة « الحديث » - حلب - يناير (كانون الثاني) ١٩٣٩ ص

العامّة « (٩٢) . وحين ظهر هذا الكتاب استاء منه ، كما يقول نمر « باشا » محمد المويلحي ، ومحمد بيرم ، وسعد زغلول ، لأنه يعد تعريضا للأميرة نازلي ، فاتفقوا على ان يتولى صاحب المقتطف الرد عليه . غير ان قضاة محكمة الاستئناف من زملاء قاسم أمين احتجوا على مقالات فارس نمر ، فتطوع الامام محمد عبده بالتدخل لدى الأميرة لتسمح بتوقف الرد . وفي أحد لقاءات صالونها الأدبي والسياسي قام الامام محمد عبده بالوساطة ، ولكن تبين ان الأميرة لم تقرأ الكتاب . . فلما نبهها محمد المويلحي الى محتوياته ، ثارت على الامام وقاسم أمين معا الى ان اعتذر الأخير لها . ويختتم فارس نمر هذه النقطة من المذكرات قائلا « . . واذا به يضع كتابه عن تحرير المرأة . . بعد ان كان أكثر الناس دعوة الى الحجاب » . ويضيف داود بركات صراحة ان قاسم أمين كتب « تحرير المرأة » لصلح خطاه في حق الأميرة نازلي ، فقد كانت نتيجة غضبها « ان يصلح قاسم أمين خطأ بكتاب ينشره » (٩٣) وذلك حتى لا يفقد الحزب الذي ينتميان اليه نفوذ الأميرة في الصراع ضد القصر والخديو عباس حلمي . وهي ذاتها الفكرة التي دفعت البعض للاعتقاد بأن اللورد كرومر أيضا لم يكن بعيدا عن الموضوع برمته ، للعلاقة القوية بين نازلي وقصر الدوبارة ، حيث كان الاحتلال البريطاني يتبنى في ذلك الوقت الحزب الوطني المعتدل .

أيا كانت صحة هذه المعلومات حول « ظهور » كتاب قاسم أمين ، فالأرجح ان فكرة الاعتذار للأميرة ليست مبررا كافيا لتأليف « تحرير المرأة » ، خاصة ، وأن المسافة الزمنية بين رد قاسم أمين على الكاتب الفرنسي (وهو الذي أثار نازلي) ، وهذا الكتاب تبلغ ست سنوات تقريبا . . فكتاب داركور صدر عام ١٨٩٣ والرد

(٩٣) جريدة « الأهرام » المصرية - ٤ ايار (مايو) ١٩٢٨ .

الفرنسي لقاسم أمين صدر في أوائل عام ١٨٩٤ ، بينما
« تحرير المرأة » صدر عام ١٨٩٩ .

ومن ناحية أخرى فقاسم أمين لم يغير معتقداته الأساسية بين
الرد الفرنسي والكتاب العربي ، فهو لم يطالب في كتابه الجديد
بالسفور المطلق بل بالحجاب الشرعى ، حيث تكشف المرأة « وجهها
وكفيها » فقط . وهو لم يطالب بالتعليم الكامل للمرأة ، بل بالحد
الأدنى وهو « التعليم الابتدائي » فقط . وهو لم يطالب بأن تشتغل
المرأة بالحياة العامة ، بل ان تعمل فى البيت بذكاء فقط . ومن ثم
فالكتاب ليس تراجعاً عما قاله فى رده الفرنسى ، ولا اعتذاراً لأحد .
وانما الكتاب يشكل أحد عناصر فكر النهضة فى مرحلتها الثانية ،
حيث لا تعود « المجردات » هى المقياس ، بل المجتمع الملموس .
وهو الفكر الذى لا يتخلى عن « الثنائية » باعتماد « الاسلام الصحيح »
معياراً وحيداً للتحرر ، فالشريعة الاسلامية فى « تحرير المرأة »
هى الميزان ، والاستشهاد بالقرآن هو الأساس . وكل ما يفعله
قاسم أمين انه يرد « انطلاق المرأة » الى عصور الانحطاط فى
الاسلام .

وهنا ندلف الى جانب آخر من جوانب المعركة شبه الاكاديمية
حول هذا الكتاب . عنيت علاقة الامام محمد عبده به . وفى كتابها
المشترك مع الدكتور ابراهيم عبده عن « تطور النهضة النسائية فى
مصر » نقرأ لدريه شفيق « انه فى سنة ١٨٩٧ اجتمع الأستاذ
الامام وسعد باشا زغلول ولطفى السيد وقاسم أمين فى جنيف ،
وأخذ الأخير يتلو على الامام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة ،
فكان يوافق على ما فيها . وقيل ان بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن
أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه » (٩٤) بل ويرى المؤلفان -
تحديداً - ان الشيخ محمد عبده قد كتب الجوانب الدينية ، وأن
قاسم أمين اكتفى بالبحث الاجتماعى . بينما نقرأ أيضاً رأياً مخالفاً

لابراهيم رمزي في جريدة « الجريدة » (٢٣ فبراير - شباط ١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمان صدور الكتاب ، ينفي فيه نفيا قاطعا ان تكون هناك يد للشيخ الامام في تأليفه كتاب « تحرير المرأة » . ثم يبذل الباحث المصري د . محمد عمارة جهدا مضنيا في تقديمه لأعمال محمد عبده الكاملة ليؤيد الفكرة القائلة . بأن الامام شارك فعلا في تأليف الكتاب .

ايا كان الامر ، فالشيخ رشيد رضا - تلميذ الامام الوفي ومؤرخ سيرته - كتب في « المنار » مرتين على الأقل دون أية اشارة مضنيا في تقديمه لأعمال محمد عبده الكاملة ، ليؤيد الفكرة القائلة « تحرير المرأة » . ثم يبذل الباحث المصري د . محمد عمارة جهدا أو احياء بأن محمد عبده قد أسهم في تأليف الكتاب . بل يبدو ، (١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمان صدور الكتاب ، ينفي فيه نفيا قاطعا ان تكون هناك « يد » للشيخ الامام في تأليف كتاب رغم اعجابه بآراء قاسم أمين ، متحفظا حين يقول : « وأما كتاب تحرير المرأة فاني وددت لو ينشر في المنار الا قليلا » (العدد ١٨ السنة ٢ - ١٨٩٩ ص ٢٨٣) ، ونستطيع تصور هذا (القليل) حين يستطرد (ص ٢٨٥) قائلا عا المؤلف أنه « توسع في مضار هذا الحجاب . . . ومثل هذا القول يجسر المتفرنجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم » ويأخذ عليه « انه ما كل ما يعلم يقال ، وأنه ينبغي لمن يكتب في الاصلاح ان يجعل في الكلام عن المسائل التي لا يطلب العمل بها في الحال ، حتى اذا ما جاء وقت العمل ، فان الحاجة تتكفل بالبيان » (الصفحة نفسها) و « ثم منتقد آخر وهو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق . وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا أمسوا في الغالب لا ينكرون منكرا

لأبراهيم رمزي في جريدة « الجريدة » (٢٣ فبراير - شباط
ولا يعرفون معروفًا » (الصفحة نفسها) .

وتحت عنوان « كلمة في الحجاب » يعود الشيخ رضا في
افتتاحية « المنار » [العدد ٢٤ السنة الثانية ، ١٨٩٩] الى الموضوع
ذاته مؤكدا الاختلاف بينه وبين مؤلف « تحرير المرأة » ، وان ركز
على أوجه الاتفاق ، ومرة أخرى لا يوحى الكاتب من قريب أو من
بعيد ان هناك شريكا لقاسم أمين في « تأليف » الكتاب . ورغم
ذلك أقول : ان هذا لا يمنع من ان يكون الامام محمد عبده شريكا له
في الآراء والأفكار ، وربما ساعده في الجوانب الدينية الخاصة
بالشريعة الاسلامية . . و « المعنى » المستخلص من هذا الاحتمال
القوى هو ان فكر النهضة في هذه المرحلة كان منسجما مع متطلباتها
ورموزها الكبرى .

الا اننا نلاحظ على صعيد الفكر المجرد ، ان قاسم أمين تجاوز
« تحرير المرأة » بخطوات بعيدة في كتابه الثانى « المرأة الجديدة »
الذى أصدره في العام التالى ١٩٠٠ ، وقد كان محمد عبده شريكا
هذه المرة في « الدفاع غير المباشر » عن الكتاب ، وذلك برفضه
إصدار فتوى ضده . وكتاب « المرأة الجديدة » لا يشكك أحد في
ملكيته الكاملة والخالصة لقاسم أمين . وفيه يتخلى المؤلف عن
الاستشهاد بالشريعة الاسلامية ، وتقتصر مصادره على الفكر الغربى
أساسا ، والفرنسى على نحو الخصوص .

وقبل ان تقارن بين الكتابين ودلالة الفوارق بينهما على مسيرة
النهضة الثانية ، نختتم علاقة الامام محمد عبده بفكر قاسم أمين ،
بأن خصوم الامام طبعوا « سؤالا » باسم المواطن محمد أفندى عبده
البابلى ، ووزعوه على الجمهور ، والسؤال موجه الى « مفتى الديار »
على النحو التالى « هل رفع الحجاب عن المرأة ، واطلاقها فى سبيل
حريتها بالطريقة التى يريد صاحب كتاب « المرأة الجديدة »

يسمح به الشرع أم لا ؟ » أما كان من الامام الا ان اتخذ جانب الصمت ، وترك « الكلام » للمنار التي نشرت في عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ ما يلي :

١ - ان الاستفتاء جاء على خلاف المعهود ، بأن وزع على الجمهور .
٢ - ان الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب ، في حين ان المفتي مثقل بالأعمال .

٣ - ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره ، اذا كان ضارا .

٤ - ان فتوى الامام ستكون على المذهب الحنفي الذي عينته الحكومة ليفتي على أساسه ، في حين ان بعض المذاهب قد أباحت كشف المرأة لوجهها ويديها « وجواز معاملة الرجال في غير خلوة . وهذا كل ما يطلبه الكتاب من أبطال الحجاب » .

ثم استطردت « المنار » لتقول : « .. كل هذا يدلنا على ان السائل أخطأ في السؤال . وأنه لا يلقي جوابا » . ومن الواضح ان الامام محمد عبده شخصيا هو صاحب الرد .. فقد اختار موقفا « وسطا » لا يخالف الضمير . ولو انه أجاب بما يراه حقا لفقد وظيفته ، ولاتخذت القضية مسارا مختلفا بشأن كتاب قاسم أمين ، هو ذاته المسار الذي اتخذه فيما بعد مع طه حسين ، وعلى عبد الرازق .

والآن ، ماذا يقول قاسم أمين في « تحرير المرأة » ؟

● يقول : ان « الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها » . فقد علمنا ان في ابتداء تكون الجمعيات الانسانية كانت حالة المرأة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء ، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة أبيها ثم زوجها ، ثم من بعده أكبر أولادها . وكان لرئيس العائلة عليها

حق الملكية المطلقة ، فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء ، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها . وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الآباء بناتهم ، وأن يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعى ولا عدد محدود . ولا تزال هذه السلطة الآن سائدة عند قبائل افريقيا وأميركا المتوحشة .

وبعض الأمم الآسيوية يعتقد ان المرأة ليس لها روح خالدة ، وانما لا ينبغي ان تعيش بعد زوجها . ومنهم من يقدمها الى ضيفه اكراما له كما يقدم له أحسن متاع يمتلكه . كل هذا يشاهد فى الجمعيات (أى المجتمعات) الناشئة التى لم تقم عليها نظمات عمومية ، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيلة ، والقوة هى القانون الوحيد الذى تعرفه . وهكذا الحال الآن فى البلاد التى تدار بحكومة استبدادية ، لأنها تحكم كذلك بقانون القوة . أما فى البلاد التى ارتقت الى درجة عظيمة من التمدن فانا نرى النساء أخذن يرتفعن شيئا فشيئا ، من الانحطاط السابق ، وصرن يقطعن من المسافات التى كانت تبعدهن عن الرجال « (٩٥) . ويتضح من هذا الاقتباس مبلغ تأثير قاسم أمين بفكرتين أساسيتين فى الفكر الغربى حينذاك ، هما نظرية التطور والفكرة الديموقراطية . وهو يضرب المثل دون موارد بالمرأة الأمريكية والفرنسية والانكليزية والألمانية والنمساوية والايطالية والروسية ، ويستبعد تماما ان تكون « المسيحية » هى سبب ترقى النساء الغربيات ، « ولو كانت لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة فى مقدمة نساء الأرض » (٩٦) .

فالاسلام — كما يرى قاسم أمين — قد سبق « كل شريعة سواه

(٩٥) تحرير المرأة ، قاسم أمين ، ص ١٠ ، تاريخ الطبعة والناشر غير مثبتين .

(٩٦) « تحرير المرأة » (ص ١١) .

فى تقرير مساواة المرأة للرجل « (٩٧) . وهو يرجع سبب « الانحطاط » الذى وصلت اليه المرأة المسلمة الى عاملين : تقاليد الأمم غير العربية التى دخلت الاسلام ، وكان وضع المرأة فيها مهينا ، وظل كذلك لآمد طويل . والعامل الآخر هو الأنظمة الاستبدادية التى خيمت على المسلمين (٩٨) . وفى فصل « تربية المرأة » يؤكد المؤلف ان المرأة مساوية للرجل عضويا ، « فاذا فاق الرجل المرأة فى القوة البدنية والعقلية فذلك انما لأنه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محسرومة من استعمال القوتين المذكورتين ، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف فى الشدة والضعف على حسب الأوقات والأماكن » (٩٩) .

ولذلك فهو يطالب بتعليم المرأة « مبادئ العلوم » التى تسمح لها بقبول « الآراء السليمة وطرح الخرافات والأباطيل التى تفتك الآن بعقول النساء » (١٠٠) . وهو لا يرى « مانعا » فى اشتغال المرأة المصرية بما تشغل به الغربية من العلوم والآداب والفنون ، سوى « تربيته » ذلك ان « المرأة محتاجة الى التعليم لتكون انسانا يعقل ويريد » (١٠١) . وهو يضع « المبررات » العملية لتعليم المرأة ، بأنه يفيدها فى ادارة بيتها ، ويفيد الأسرة فى تربية الأبناء ، ويفيد فى مواجهة الفقر ، ويفيد فى ادارة الشؤون التجارية وغيرها اذا كانت المرأة غنية .

(٩٧) المصدر السابق (ص ١٢) .

(٩٨) المصدر السابق (ص ١٣) .

(٩٩) المصدر السابق (ص ١٩) .

(١٠٠) المصدر السابق (ص ٢٠ ، ٢١) .

(١٠١) المصدر السابق (ص ٢٣) .

بل ان تعليم المرأة عند قاسم أمين يعنى ارهاق الحس والشعور والتذوق ، بحيث تستطيع ان تختار زوجها عن دراية وأحيانا عن « حب » .

ويستدرك ان كاتب بأن دعوته الى تعليم المرأة لا تعنى مطلقا انه « ممن يطلبون المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم ، فذلك غير ضرورى . وانما أطلب الآن - ولا أتردد فى الطلب - ان توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائى على الأقل » (١٠٢) . وهو القول نفسه تقريبا الذى رده فى مقدمة فصل « حجاب النساء » اذ يقول: « ربما يتوهم ناظر اننى أرى رفع الحجاب بالمرّة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فانى لا أزال أدافع عن الحجاب ، وأعتبره أصلا من أصول الآداب التى يلزم التمسك بها . غير انى أطلب ان يكون منطبقا على ما جاء فى الشريعة الاسلامية » (١٠٣) أو ما يسميه فى مكان آخر بالحجاب الشرعى حيث يسمح بسفور الوجه والكفين . وهو ليس اختراعا اسلاميا - على حد تعبير المؤلف - فقد عرفته الأمم الأخرى كاليونان ومختلف أرجاء « العالم المسيحى » .

وفى فصل « المرأة والأمة » يقارن بين « حركات النساء الغربيات » وما لها من أثر فى رفعة شؤون الأمم الأوروبية ، وما جاء فى الاسلام مما يجعل للمرأة المسلمة من الحقوق فى الأعمال المدنية بحيث يمكن لها ان تساهم فى رفعة شؤون الأمم الاسلامية . ولكن الذى « حدث » هو ان المسلمين لم يطبقوا ما جاء فى شريعتهم ، فتخلفوا هم و « المرأة » معهم « انه لا بد لحسن حال الأمة من ان تحسن حال المرأة » (١٠٤) . ولا « تحسين » لحال المرأة بغير « تحسين » أحوال « الزواج » .

- (١٠٢) المصدر السابق (ص ٥٣) .
- (١٠٣) المصدر السابق (ص ٦٤) .
- (١٠٤) المصدر السابق (ص ١٣٩) .

و « تعدد الزوجات » و « الطلاق » : « فمن دواعي المودة ان لا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج الا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر » ، ولكن الذى يحدث هو « ان يتم الزواج قبل ان يرى كل من الزوجين صاحبه » (١٠٥) . ويستشهد المؤلف بالقرآن والأحاديث فى اباحة رؤية الخطيبين لبعضهما . اما تعدد الزوجات فيرى فيه قاسم أمين « احتقارا شديدا للمرأة ، لأنك لا تجد امرأة ترضى ان تشاركها فى زوجها امرأة أخرى ، كما انك لا تجد رجلا يقبل ان يشاركه غيره فى محبة امرأته . وهذا النوع من اختصاص طبيعى للمرأة ، كما انه طبيعى للرجل » (١٠٦) . ويستشهد هنا أيضا بالقرآن والأحاديث لاثبات فكرته .

وفى « الطلاق » يحاول المؤلف أن يجعله « أمرا عسيرا » تتطلبه الضرورات القصوى والحالات الاستثنائية التى جاءت أيضا فى الشريعة وبعض المذاهب الاسلامية « لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به فى كتبهم ان الطلاق هو التلفظ بحروف ط . ل . أ . ق » (١٠٧) . وفى هذا الصدد يقترح « قانون » للطلاق من أربع مواد أهمها : أن يقع الطلاق أمام القاضى الشرعى ، وأن تتم عدة محاولات لاثناء الزوجين عن الانفصال ، وان يتم - اذا لم توفق المحاولات فى رأب الصداع - أمام المحكمة وبرضا الطرفين ودون خسائر لاحدهما ، وبوثائق رسمية .

وقد كان قاسم أمين حريصا فى كلامه عن الزواج وتعدد الزوجات والطلاق أن يستشهد بالعادات والتقاليد والشرائع الغربية ، جنبا الى جنب مع ما يقوله الشرع الاسلامى ، وما توحى به الممارسات الفعلية للمسلمين فى زمن عنفوانهم وازدهار حضارتهم . . وان

(١٠٥) المصدر السابق (ص ١٤٢) .

(١٠٦) المصدر السابق (ص ١٧٣) .

(١٠٧) المصدر السابق (ص ١٧٤ ، ١٧٥) .

يقارن مرة أخرى بين ما آلت اليه مدنية الغرب من تقدم ، وما وصلت اليه حال المسلمين من تخلف ، أحد أسبابه الرئيسية انحطاط شأن المرأة ، ولعله أحد النتائج أيضا .

وكما لاحظنا في حالة الامام محمد عبده ، نلاحظ الأمور نفسها على قاسم أمين مع فروق يحتملها اختلاف التخصص النوعي . . فالمسافة القائمة بين فجر النهضة ورمزه الأكبر رفاعة الطهطاوى ، وبين المرحلة الثانية التى وجدت رمزها الأول فى الشيخ محمد عبده ، هى ذاتها المسافة الواقعة بين هذا الفجر الطهطاوى وقاسم أمين . انها المسافة الكائنة بين المثال المجرد والواقع الحى ، بين النبوة والتحقيق ، بين البشارة والتطبيق ، بين الرسالة والحياة .

لقد ناقش الطهطاوى قضية المرأة وأهمية تحريرها وتعليمها وبعثها من جديد ، فى عصر محمد على . وأقبل قاسم أمين فى عصر مختلف ، حيث أصبحت « المرأة » مشكلة واقعية لا تحتاج الى التنبؤ أو التبشير ، بل الى « الإصلاح » . واذا كان محمد عبده قد تفرغ للإصلاح الدينى ، فقد تفرغ قاسم أمين لتحرير المرأة . على صعيد الفكر ، فحاول التوفيق بين « الاسلام الصحيح » والغرب المتقدم ، واضعا فى الاعتبار « قلق » الارستقراطية من « التناقض » الممكن بين القيم والسلوك ، وواضعا فى الاعتبار كذلك « طموح » البرجوازية الناشئة الى الوعى بالضرورة ، وتحويل السلوك الى قيم . لذلك نلاحظ « تدرج » قاسم أمين من رده الفرنسى على الدوق داركور ، الى كتابه العربى عن « تحرير المرأة » ، الى كتابه التالى مباشرة « المرأة الجديدة » الذى صدر عام ١٩٠٠ .

فى كتابه الجديد هذا ، يؤكد تقريبا على مقدمات كتابه السابق ، خصوصا ما أثبتته الفسيولوجيا الحديثة من مساواة بين الرجل والمرأة ، وأن سجن المرأة فى المنزل هو الذى يدمر مواهبها العقلية وبنائها العضوى على حد سواء . ويضيف : « يجب أن تربي

المرأة أن تكون لنفسها أولا . . لا أن تكون متاعا لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترب به مدة حياتها . يجب أن تربي المرأة على أن تدخل في المجتمع الانساني ، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما يشاء . يجب أن تربي المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقاؤها في نفسها لا في غيرها » (١٠٨) . والملاحظة الأولى على كتاب قاسم أمين الجديد ، هو انه لم يعد يقيم دعواه على أساس اتفاقها مع الشرع الاسلامي ، بل على أساس التمدن الغربي « الدواء . . أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها . اذا أتى ذلك الحين - ونرجو ألا يكون ذلك بعيدا - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي . وتيقنا انه من المستحيل أن يتم اصلاح ما في أحوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة » (١٠٩) .

ومن ناحية أخرى فهو « يتابع » أصداء تحرر المرأة الفعلي ، لا كدعوة نظرية يثار حولها السجال بين المفكرين والفقهاء ، فيقول : « أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس ان بلاء عظيما قد حل بهم ، لأن المرأة تكون في دور التمرين على الحرية . ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها ، وتشعر بواجباتها شيئا فشيئا ، وترتقي ملكاتها العقلية والأدبية » (١١٠) .

والواقع أن هذا الحد هو أقصى ما كان يستطيع أن يصل اليه « مصلح » برجوازي ، في قضية المرأة المسلمة عموما ، والمصرية خصوصا . ومن الواضح أن تبريراته النظرية مبعثرة مشتتة تختلف

(١٠٨) أمين ، قسم « المرأة الجديدة » - مطبعة الشعب - القاهرة ١٩١١ -

(ص ٣١) .

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٠٠ .

(١١٠) المصدر السابق ص ٧٠ - ٧٢ .

مصادرها الفكرية ولا تتماسك فى بناء ايدىولوجى متسق . ولكن عذره ، المفهوم تماما ، هو انه كان يبحث عن المبررات « العملية » لنهضة الأمة ، وفقا للاحتياجات العينية المباشرة والعقبات المحسوسة ، لا وفقا لرؤيا مثالية . نعم ، هو مفكر براغماتى وتجريبى بسيط ، ولكنه يجسد بمسؤولية واضحة ، ذروة التعبير عن « النهضة » فى مرحلتها الثانية ، متخصصا فى « جزئية » مهمة هى المرأة ودورها التاريخى فى ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابى من جهة الطهطاوى الى التطبيق الواقعى ، ويتجاوز محمد عبده على نحو مؤكد حين يعبر « المرأة الجديدة » من فوق « الاستشهاد » بالنصوص ، ليلحق بركب الحضارة الحديثة فى الغرب ، دون اعتذار بالدين . انه فى هذا الكتاب يحاول جادا الخروج على الحل الوسطى التقليدى الى حل وسطى محدث . ولكن دون تأصيل منهجى . وهو « الحل » الذى سيشق طريق النهضة بعدئذ فى مرحلتها التالية ، حيث تصبح الحاجات الفعلية للبرجوازية الناشئة هى المصدر الرئيسى للتشريع والملهم الأول للتفكير .

ولا شك ان قاسم أمين لم يمنح الفكر العربى الحديث ، رافدا منهجيا مستقيما من المنبع الى المصب ، كما فعل الفكر الغربى . انه يتأثر بفكرة التطور مثلا عند سبنسر ، وبالمكتشفات الفسيولوجية فى العلوم ، وبالاختيارات الديموقراطية لأنظمة الحكم ، وبمظاهر التمدن الغربى . . . وهى مؤثرات ليست متناقضة جذريا لأنها ثمرات الفكر البرجوازى الغربى ، ولكنها مؤثرات متباعدة السياق المنهجى عن بعضها بعضا . والحقيقة ان هذا « التشويش » الفكرى عند قاسم أمين ، هو ثمرة التوحد مع خطوات البرجوازية المحلية وهمومها ومشكلاتها وقضايا « نهضتها » ، فلأنها برجوازية متخلفة وناشئة وتنمو فى أحضان غيرها ، فان جراحها تعددت وتطلبت أكثر من دواء فى أكثر من موضع . وهذا ما قام به قاسم أمين خير قيام .

(٨) وليست صدفة أن يتكامل مثلث النهضة فى هذه المرحلة العامة بالتقدم والهزيمة ، بعبد الله النديم . . لانه فى الحقيقة أيضا ، مثلث « المرحلة العرابية » فى مسيرة النهضة . وليست صدفة كذلك أن قاسم أمين هو نفسه « وكيل النيابة » الذى أحالوا اليه (فى طنطا) عبد الله النديم مقبوضا عليه بعد طول اختفاء . وليمت صدفة أخيرا ان حركة الثورة كانت غربالا واسع الثقوب سقط منه الكثيرون ، ولم يبق فى واجهة المرحلة الثانية من مراحل فكر النهضة سوى عرابى نفسه ، وعبد الله النديم .

لا بد هنا من الإشارة الى مجموعة معطيات :

● أولها ، الوقفتان الرئيسيتان فى تاريخ الثورة العرابية ، وقفة فبراير (شباط) ١٨٨١ ووقفة ٩ سبتمبر (ايلول) من العام نفسه . وبينما كانت الوقفة الأولى مجرد البداية لضغط العسكريين على الخديو ، وهى بداية اسقطت وزير الحربية آنذاك عثمان رفقى وأحلت مكانه محمود سامى البارودى ، فان الوقفة الثانية كانت نقطة التحول الحاسمة لاعلان الثورة . ويكفى أن نسجل الحوار التاريخى فى ذلك اليوم بين الخديو من جهة وأحمد عرابى من جهة أخرى ، لنتعرف على هوية هذه الثورة . وفى الساعة الرابعة من بعد ظهر التاسع من سبتمبر (ايلول) عام ١٨٨١ وقف عرابى على رأس الجيش المصرى فى ساحة عابدين ، ووقف أمامه ثلاثة من الانكليز هم « أوكلن كلفن » المراقب المالى و « كوكسن » قنصل انكليز والجنرال « غولدسميث » مراقب الدائرة السنية ، وتحت أبصار آلاف من الرجال والنساء والأطفال احتشدوا وراء الضباط والجنود ، تألق هذا المشهد الذى سيتكرر دوما فى تاريخ مصر الحديث ، بتنويعات مختلفة ، سأل الخديو قائد الجنود ، عرابى :

— ما أسباب حضورك بالجيش الى هنا ؟

● جئنا يا مولاي نعرض عليك طلبات الجيش والأمة وكلها طلبات عادلة .

— وما هي هذه الطلبات ؟

● هي اسقاط الحكومة المستبدة ، وتشكيل مجلس نواب على النسق الاوروبى ، وابلاغ الجيش الى العدد المعين فى فرمانات السلطانية ، والتصديق على القوانين العسكرية التى أمرتم بوضعها .

— كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها ، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم الا عبيد احساناتنا .

● لقد خلقنا الله أحرارا ، ولم يخلقنا تراثا وعقارا ، فوالله الذى لا اله الا هو اننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم « (١١١) » . ولا يرى الخديو مفرا من الاستجابة والاطاعة بالحكومة ، ولا يكاد شريف باشا يجلس على مقعد رئاسة الوزارة ، حتى يتسلم عريضة من « أعيان البلاد » عليها ١٦٠٠ توقيع ، يطالبون فيها بما يلى : « لما كان لا ينتظم نظام العالم ، ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية الا بالعدل والحرية حتى يكون الانسان آمنا على نفسه وماله ، حرا فى أفكاره وأعماله ، وهذا لا يتأتى الا بايجاد حكومة شورية عادلة ، اتخذت الممالك المتمدنة العادلة مجالس من نبهاء أهلها ، ينوبون عنها فى حفظ حقوقها .. » (١١٢) . وتجرى الانتخابات فى ديسمبر (كانون الأول) من السنة ذاتها ، وتسقط وزارة شريف ، ويؤلف محمود سامى البارودى الوزارة الجديدة ،

(١١١) النص مأخوذ من كتاب « أيام لها تاريخ » لأحمد بهاء الدين — الطبعة

الثالثة — دار الكاتب العربى — القاهرة ١٩٦٧ — (ص ٤١) .

(١١٢) المصدر السابق (ص ٤٢) .

ويصدر دستور الثورة العرابية في ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢
ويشرع مجلس شورى القوانين في ممارسة عمله .

ولم يكن ذلك أول برلمان ، ولا أول دستور في حياة مصر
الحديثة ، بل كان البرلمان الثاني والدستور الثاني في فترة قصيرة
للاغاية . . ففي ظل حكم الخديو اسماعيل تأسس أول مجلس شورى
عام ١٨٦٦ ، وصدر أول دستور للبلاد في العام ذاته ، وكان المقصود
بهما معا هو استكمال « الأناقة الغربية » في ذلك العهد ، فقد نص
التشريع على ان الدستور والمجلس كلاهما استشارى . ولكن بعد
١٣ عاما فقط كان النواب يردون على خطاب العرش عام ١٨٧٩
قائلين : « نحن نواب الأمة المصرية ووكلاؤها ، المدافعون عن حقوقها ،
الطالبون لمصلحتها » (١١٣) . ثم يكرسون حق المجلس النيابى في
الرقابة على السلطة التنفيذية ، وحقه في اصدار القوانين . وينشط
النواب المصريون في تأليف « جمعية وطنية » على غرار الجمعية
الوطنية الفرنسية ، والمطالبة باخراج الوزيرين الأجبيين من الحكومة
(وهما اللذان فرضتهما أوضاع مصر المديونة لاوروبا في ظل اسماعيل
لمراقبة النظام المالى) ، والشروع في وضع لائحة وطنية نواة لدستور
جديد . وما ان تسلم الخديو اسماعيل هذه اللائحة في ٢ حزيران
(يونيو) ١٨٧٩ ، وقبل ان يصدر المرسوم بالدستور الجديد ،
حتى خلعت بريطانيا وفرنسا اسماعيل (١٨٣٠ - ١٨٩٥) عن
عرش مصر في ٢٦ يونيو (حزيران) أى بعد ٢٤ يوما من انجاز
الدستور . وهكذا كانت المفارقة في مأساة هذا الخديو . . الذى
أراد ان تكون مصر « قطعة من اوروبا » فأنشأ الاوبرا ، وأسس
بعض المظاهر الديموقراطية ، وفى الوقت ذاته جلب من الديون
ما هدد استقلال البلاد وأطاح به فى النهاية . غير ان النضال من
أجل الديموقراطية ظل راية الشعب المصرى ، فلم يكده يمضى عامان

(١١٣) المصدر السابق (ص ٢٦) .

حتى كان الدستور ومجلس النواب هما ميثاق الثورة العرابية

● النقطة الثانية هي مجموعة المداخلات الأجنبية في شؤون مصر ، وهو الوضع الذى لم يتغير منذ محمد على ، وان تغير الظروف المحلية والعالمية تغيرات من شأنها تعقيد « السياق » دور مساس بالمقدمات والنتائج . المقدمات هي موقع مصر الاستراتيجية والنتائج هي الحيلولة دون تقويتها لدرجة القيام بدور مستقل عن التبعية الأجنبية ، سواء بالاحتلال المباشر أو بربطهما ضمن أحلاف خارج أراضيها ، أو بتوريطها اقتصاديا في شبك سياسية . وقد أرادت مصر ، سواء من قمة الحكم أو من قاعدة الأعيان ، طيلة القرن التاسع عشر ، ان توازن علاقاتها بين السلطنة العثمانية من ناحية وأوروبا من ناحية أخرى ، ولكن « الأقوى » ما كان يعبأ بهذه اللعبة عند أول فرصة تحين . .

فباسم مواجهة التدخل التركى فى شؤون مصر بعثت بريطانيا وفرنسا فى ٤ نوفمبر (تشرين الثانى) ١٨٨١ بمذكرة للخديو وبارجتين الى الاسكندرية فى مظاهرة قوة . وأقبلت مذكرة ٧ يناير (كانون الثانى) ١٨٨٢ لتفصح عن اتجاه الدولتين للتآمر على النظام الدستورى فى مصر . وفى مايو (ايار) ١٨٨٢ بعث السير ماليت القنصل البريطانى الى وزير خارجيته يقول ان « الوزارة الجديدة (أى حكومة البارودى) مصممة على تقويض أركان الحماية الانكليزية والفرنسية » . وفى ٢٥ مايو (ايار) ١٨٨٢ طالبت بريطانيا وفرنسا فى مذكرة رسمية بأبعاد عرابى باشا موقتا عن مصر ، وأبعاد على فهمى باشا ، وعبد الرحمن حلمى باشا داخلها ، وإقامة الحكومة (١١٤) . والمغزى المباشر لهذه المداخلات الأجنبية ،

(١١٤) تراجع هذه المذكرات جميعها وسياقها فى « الثورة العرابية » لصالح عينى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٧٢ - (ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣) .

هو ان اوروبا ذات تأثيرين متناقضين فى تاريخ مصر الحديث ،
فالفكر الاوروبى - الفرنسى خاصة - هو مصدر رئيسى للتشريع
الديموقراطى ، ولكن « الدولة » بريطانية كانت أو فرنسية فقد
وقفت دائما ضد وصول هذا التشريع الى حالة التنفيذ . . . لانه يهدد
مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية فى مصر والبحر
الأبيض والشرق الاوسط . لذلك وقفت هذه المداخلات دوما الى
جانب الحكم الاوتوقراطى التابع، وفى مواجهة التطلعات الديموقراطية
للشعب المصرى .

● النقطة الثالثة هى وحدة الفكر والسلوك فى مواقف الثورة
العربية من المسائل المطروحة فعليا . وهى وحدة « مبرمجة » نظريا
وممارسة عمليا فى آن . قواها الاجتماعية أساسا من « الفلاحين » ،
ولكنها تضم جبهة عريضة من العلماء والتجار والموظفين والملوك
والعسكريين . وعلى صعيد الوحدة الوطنية ، كان مجلس النواب
المنتخب بعد الثورة يضم أربعة من المسيحيين (عدد أعضاء المجلس
٧٥) ، انتخبوا انتخابا حرا . وضمت وزارة الثورة فى عهد
البارودى وزيرا مسيحيا هو بطرس غالى ، ويقول Blunt بلنت :
« كانت العلاقة بين مسلمى مصر ومسيحييها ودية للغاية . وكان
الأقباط على العموم فى جانب الوزارة » (١١٥) . ويذكر كرومر
انه بعد حادث سبتمبر (ايلول) قد « زاد الهمس عن قيام حركة
سرية ترمى الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية . . . فلو فرضنا
لهذه الحركة النجاح فما ترى يصبح مصير أجزاء الامبراطورية

(١١٥) عن الترجمة العربية لكتابه « التاريخ السرى لاحتلال انكلترا لمصر »
سلسلة « اخترنا لك » - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩ وعنوان الأصل الانكليزى :
Secret History of the English Occupation, by W. S. Blunt.

وولاياتها ، بل مَصير آل عثمان أنفسهم » (١١٦) .

ويقول محمود سامي البارودي على لسان لويس صابونجي في كتاب بلنت : ان اعلان الجمهورية في مصر كان يتضمن « انضمام سورية اليها ، ثم الحجاز » (١١) دون ان يتناقض هذا الفكر مع شعار الثورة الرئيسي وهو « مصر للمصريين » . ويصف قاضي هولندي (فان بملن) هذا الشعور بقوله : « يخطيء من يظن ان المصريين المثقفين لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم ، فانهم على العكس يكرهون الحكم التركي والحكم الاوروبي على السواء ويريدون حكومة وطنية بكل معاني الكلمة ، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية . ويهتمون بمصر الشعب ، ويتألمون لمصائبه التي لا نهاية لها » (١١٨) . ويؤكد اجنبي آخر هذا الكلام بقوله : « ان الولاء السياسي نحو الباب العالي قد تلاشى بسبب احساس المصريين بفداحة الجزية التي تؤدي لتركيا دون مقابل ، وأصبح شعارهم (مصر للمصريين) ، ولا يشك في ذلك أحد ممن عرفوا حقائق الأمور في مصر ، ولو ان الخديو اسماعيل أراد ان يعلن الاستقلال التام للقي الشعب والتأييد من جميع طبقات الأمة » (١١٩) . بل لقد كانت هناك أصدااء عميقة لهذا التفكير عند

(١١٦) عن الترجمة العربية المسماة « الثورة العرابية » - ترجمة عبد العزيز عرابي - القاهرة ١٩٥٨ (ص ٧٠) وهو جزء من كتاب اللورد كرومر "Moder Egypt" - قام بترجمة الجزء الأول بالعنوان الأصلي « مصر الحديثة » اسكندر مكاريوس عام ١٩٠٩ القاهرة .

(١١٧) المصدر السابق ذكره (ص ٤٥٣) .

(١١٨) نقلا عن عبد الرحمن الرافعي - عصر اسماعيل - الجزء الثاني - ص ١٢٣ .

(١١٩) نقلا عن المصدر السابق - الصفحة نفسها .

كل من الخديو سعيد والخديو توفيق في بداياتهما (١٢٠) .

● النقطة الرابعة هي اتهام الثورة العرابية باستيراد «الفكر» الأجنبي . والمثال على ذلك هو ما نشرته جريدة « الجوائب » التي كان يصدرها بالعربية في الاستانة أحمد فارس الشدياق في عدد ١٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ ، أي بعد هزيمة الثورة .

اتهمت الصحيفة عرابي بأنه « نجس صفوف عساكره بالاشتراكيين الفرنسيين الذين أحرقوا مدينة باريس في سنة ١٨٧١ ، وطردها منها . فان هؤلاء الأشقياء بعد ان ضاقت بهم الأرض لم يروا وسيلة لاجراء مآربهم الابليسة الا الحكومة العرابية » . ثم نشرت الصحيفة ذاتها في عدد ٣ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٢ نقلا عن صحف الاسكندرية انه قبض على « جون نينيه من أهل سويسرا وغيره من الاوروبيين الاشتراكيين الذين فروا من فرنسا واشتغلوا بضلال عرابي في الحركات العسكرية والأفكار السياسية » (١٢١) .

كما ذكرت صحيفة « الوطن » - وهي جريدة مصرية أصدرها ميخائيل عبد السيد - في عدد ٣٠ أكتوبر (تشرين الأول) ١٨٨٢ نبأ القبض على بعض الاوروبيين وترحيلهم . وقالت ان المدافعين عن هؤلاء يقصدون ان يجعلوا مصر مركزا للنهليست (العلميين) ، وان مصر ترى ما فعلته حكومة فرنسا بالكومون بعد ان قهرتهم . وأكدت الصحيفة ان اللذين نفيا هما اثنان من المفسدين الأجانب ، لما رأت الحكومة أنهما متلبسين بمبادئ الاشتراكيين .

(١٢٠) صلاح عيسى - كتابه المذكور - ص ٢٢٩ .

(١٢١) يذكر صلاح عيسى في كتابه المذكور سابقا (ص ٥٠٣ و ٥٠٤) ان جون نينيه كان عميد الجالية السويسرية في مصر ، وقد ألف كتابا عن الثورة العرابية .

● النقطة الخامسة تتصل بأهم وثيقتين في « فكر » الثورة العرابية وهما برنامج الحزب الوطني ، وبرنامج الحكومة العرابية .
أما برنامج الحزب فقد نشره بلنت أوائل عام ١٨٨٢ حيث برهن الثوار عن احترامهم للخديو « بقيام أحكامه وفق للعدل والقانون » و « عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة التي أورثت مصر الذل » ولا بد من « اطلاق عنان الحرية للمصريين » ، فالمصريون « يعلمون ان الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية » .

ويشير البرنامج الى ان الحقوق الديمقراطية للشعب تتمثل في « حفظ الشرائع والقوانين ، واطلاق الحريات السياسية التي يعتبرونها حياة للأمة ، ومنها حرية المطبوعات التي ينبغي ان تطلق بطريقة ملائمة » .

كما ينص برنامج الحزب الوطني على انه حزب سياسي لا دين ، وأن حقوق الجميع « في السياسة والشرائع متساوية » ، وأن الحزب نفسه مؤلف « من رجال مختلفي العقيدة والمذهب » ، وان جميع النصارى واليهود « وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم اليه ، لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات » وان « المصريين لا يكرهون الاوروبيين المقيمين في مصر من حيث كونهم اجانب أو نصارى ، واذا عاشروهم على انهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ، ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس اليهم » (١٢٢) .

أما برنامج الحكومة العرابية ، فيوجزه بلنت في كتابه على النحو التالي :

١ - الغاء السخرة التي يفرضها الباشوات الاتراك على الفلاحين .

(١٢٢) صلاح عيسى - كتابه المذكور سابقا - (ص ٢٠٤) .

- ٢ - القضاء على احتكار الباشوات لمياه النيل وتحكمهم فيها .
- ٣ - حماية الفلاحين من المرابين اليونانيين الذين ينشبون أظافرهم فى أجسام الفلاحين مستعينين بالمحاكم المختلطة .
- ٤ - اصلاح النظام القضائى الملىء بالفساد .
- ٥ - كفالة حرية الانتخابات للبرلمان الجديد .
- ٦ - الغاء الرق . وهنا يقول عرابى : « ان الذين يملكون العبيد . والذين يرغبون فى استمرار الرق هم الامراء والباشوات الأغنياء وحدهم . وهؤلاء هم الذين تناضل حركة الفلاحين من أجل التخلص من تسلطهم . ان مبادئ الحرية والاصلاح تقضى بأن الناس جميعا متساوون بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العقيدة ، وان استمرار الرق يتنافى تماما مع هذه المبادئ » (ص ٢١٠) .

● النقطة السادسة ان حرية المرأة كدعوة فكرية ، لم تكن بمعزل عن الصراع الوطنى والاجتماعى ، بل جزء لا ينفصل عنهما . فحين عرض يعقوب صنوع مسرحية « غندور مصر » على مسرح القصر الخديوى أعجب الخديو اسماعيل بها ، أما حين عرض مسرحيته الثانية « الضرتان » داعيا لان تكون للرجل زوجة واحدة ، فان اسماعيل غضب واستدعى يعقوب صنوع قائلا له : « سيدى مولير مصر ، ان كانت كليتك لا تحتملان ارضاء أكثر من امرأة واحدة فلا تجعل الغير يفعل مثلك » (١٢٣) . وقد كان هذا أسلوب الخديو اسماعيل مع « الفن » أيا كان موضوعه ، فهو نصير للفنون تقليدا للغرب ، ولكن حين يمثل يوسف خياط مسرحية « المظلوم » بتشجيع رسمى ، ثم يشاهد هارب القصر فسرعان ما يطرده من مصر . ولكن المهم ان دعوة صنوع المضادة لتعدد الزوجات ، لم تكن بمعزل عن

(١٢٣) صلاح عيسى - المصدر السابق - (ص ٢٠٣) .

التحرر العملى للمرأة المصرية التى شاركت فى الحرب والمقاومة
« وخاصة فى الاسكندرية حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين
كانوا يردون مدافع الجيش البريطانى » (١٢٤) .

● النقطة السابعة لا تخص مأساة الثورة بل مأساة « النهضة »
مع بعض أهم رموزها الفكرية . . . فبينما يفهم المرء هزيمة
« السياسيين » مع هزيمة الثورة ، بالسقوط أو التردد أو الانهيار
أو حتى الخيانة (وقد حدث هذا الأمر الطبيعى مع بعض قادة الثورة
العراقية فور موقعة « التل الكبير » التى دحر فيها عرابى على أيدي
الانكليز) . . . كما يفهم المرء نكوص بعض الصحفيين - مصريين
وسوريين - وانضمامهم الى معسكر الخديو والاحتلال ، فان الأمر
يختلف مع رواد الفكر والنهضة .

وقد سبق لنا أن عرفنا النهج الاصلاحى للشيخ الامام محمد
عبده ، وهو النهج الذى أبعدته تماما عن النشاط السياسى المباشر ،
وجعله يتوب عن نشاطه السابق فى الثورة ، وقارب بينه وبين
الخديو مرة والانكليز مرات . ولكن أسوأ ما قام به محمد عبده فى
هذا الاطار هو استجابته للخديو عباس ، لان يؤرخ للثورة العراقية
على نحو يشوهها جملة وتفصيلا ، مرددا فى كتاب استجابته
للخديو « هذا مقام الذاكر لنعمتك ، العارف بقدر منتك ، العاجز
عن الايفاء بحق شكرك . طوقتني احسانا لم اكن أتأمله اذا أمرتني
امرا ما كنت أتخيله . أمرتني ان اكتب ما سمعت وما علمت
وما اعتقدت فى الحوادث العراقية من عهد نشأتها الى نهايتها » (١٢٥)
وهو النص الذى أغفله محمد عمارة فى توثيقه لأعمال محمد عبده

(١٢٤) المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

(١٢٥) محمود الخفيف - أحمد عرابى المفترى عليه - القاهرة ١٩٤٧ .

(ص ٦٤) .

الكاملة . ورغم ان الشيخ الامام لم يكمل تاريخه للثورة العراقية ،
الا ان عرابي حين عاد من المنفى والتقى به في حضور بلنت وعلى
فهى حتى « أغلظ له القول . . ولأمه على مصانعة الخديو في
بعض ما كتب » (١٢٦) . وأصبح الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ -
١٩٢٥) - تلميذ الامام - يستنكر أى ذكر لمحمد عبده مقترنا بالثورة
العراقية (١٢٧) . ولعل القصيدة التى هاجم فيها حركة الجيش
فى سبتمبر (ايلول) هى أبلى دليل على أن الموقف الاصلاحى فى
لحظة الحسم لا يشكل فحسب الجناح اليميني فى الثورة ، بل هو
يخرج عن اطارها نهائيا . يقول فى قصيدته :

قامت عصابات جند فى مدينتنا
لعزل خير رئيس كنت راجيه
قاموا عليه لأمر كان سيدهم
يخفيه فى نفسه والله مبديه
كان الرئيس حليف العدل منقبه
وسيد القوم يهوى الجور يأتبه
جروا مدافعهم ، صفوا عساكرهم
نادوا بأجمعهم سل ما ترجيه
فنال ما نال وانفضت جموعهم
أما النظام فقد دكت مبانيه (١٢٨)

(١٢٦) المرجع السابق (ص ٥٥٥) .

(١٢٧) المنار - المجلد الرابع - ١٩٠١ - ص ٥١٢ .

(١٢٨) نقلا عن كتاب « الأساس الاجتماعى للثورة العراقية » - د . رفعت
السعيد - دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٧ (ص ١١٢ ، ١١٣) .

وهى قصيدة تتواضع الى جانب قصائد محمود سامى البارودى فى هجاء الثورة ، وهو الذى وصل فى البداية الى منصب وزير الحربية ، ثم رئيسا للوزراء فى الحكومة الثورية . غير ان هذا « الانكسار » فى تاريخ محمد عبده والبارودى ، لا يلغى مطلقا ان الأول كان رائد « الاصلاح الدينى » ، وأن الآخر كان رائد عصر الأحياء فى الشعر العربى . غير ان هذه الحقيقة بدورها لا تلغى الحقيقة المقابلة والأكثر تعقيدا ، وهى ان تحول نبوءات الطهطاوى الى مرحلة الصدام مع واقع المخاض العسير لولادة الطبقات الاجتماعية المتميزة طيلة الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، قد ولد أنماطا « اجتماعية » متميزة من المثقفين .

ان مواجهة الواقع غير الحلم به أو بغيره . هنا يصبح الانتماء الاجتماعى للمثقف ودرجات الثقافة والموهبة وخبرة الحياة عناصر أساسية فى تكوين منحاه الفكرى ومصيره السياسى ودوره فى النهضة . وهو الأمر نفسه الذى يقع على صعيد الحكم ، فرغم كافة الصعوبات التى واجهت محمد على وإبراهيم باشا ، فقد كان عصرهما بسيطا بالقياس الى ما جرى فى النصف الثانى من القرن . لذلك كان ممكنا للطهطاوى ان يحلم ويترجم ويطبّع ويعلم اللغات . لم يكن « تأسيس » مصر الحديثة المستقلة ليجتاح لاكثر من ذلك . ولم تكن الاجراءات الاجتماعية كاحتكار الأرض ، ومذبحة المماليك ، وتمصير الجيش ، والفتوحات العربية يتهلدها الخطر من هذا « الفكر » . أما حين أقبل عباس الأول ، فسعيد ، فقد أصبح على باشا مبارك هو « النموذج » المفضل عند الطهطاوى لصفاته العملية البراغمية .

وحين تشرع البنى الاجتماعية فى التغير الكيفى من اسماعيل الى توفيق ، تصبح « الثورة العرابية » هى الطرف الرئيسى فى الحوار التاريخى للنهضة ، ولكنه الطرف المتعدد المصادر والانتماءات والينابيع والمصادر . فاذا كان الامام محمد عبده قد تردد وارتد ، واذا كان

كان محمود سامي البارودي قد انتصر وانكسر ، فان عرابي رغم هزيمته لم ينهزم ، وظل عبد الله النديم رمزا لا ينطفئ نوره ، مسعلا يضيء الطريق امام أفكار الطهطاوي لتأخذ مكانها المستمر في الزمان . عبد الله النديم هو الذي تبقى من اتون الثورة كالعنقاء التي احترقت ، فتحول رمادها الى نيران جديدة . انه جسر التواصل بين الفجر (المثالي) للنهضة وعصرها (الواقعي) المتخيم بالتناقضات والوعود .

واذا كان من أهم معالم النهضة الثانية انها قد اتسعت باتساع قاعدتها الاجتماعية لأكثر من رجل واحد ، كما كان الحال في عصر الطهطاوي ، فان عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) كان دون غيره من رجالات هذا العهد ، هو طهطاوي العصر الجديد ، من حيث الشمول والراديكالية والقيم الأساسية للنهضة . مع فارق خطير هو التباين الحاد بين عهد محمد علي وأواخر القرن الماضي ، ومن ثم تولد الفارق الآخر والجوهري بين الرجلين ، وهو ان النديم لم يكن مفكرا فحسب بل مناضلا سياسيا في المقام الأول . وبالتالي فاذا كانت عظمة الطهطاوي انه كان البشير الأول في تاريخ الفكر المصري الحديث بمقومات النهضة ، وأن وسيلته الرئيسية في ذلك كانت النقل والتعريب عن الفكر الاوروبي ، فقد كان النديم هو الثوري الذي تجاوز النقل الى الخلق ، بمعاشنة حارة لخصوصية الواقع المصري ومعاناة هائلة لاحدى لحظات الحسم الاجتماعي ، وابتكار مدهش لوسائل التغيير ، وابداع حقيقي لفكر المرحلة ، وتجلياته التنظيمية والسياسية الفاعلة .

هو مفكر الثورة العرابية ولسانها دون ريب ، ودون التقليل لحظة واحدة من أهمية التخصص الذي كان سمة المرحلة ، تخصص محمد عبده في الاصلاح الديني ، وقاسم أمين في تحرير المرأة ويعقوب

صنوع فى الصحافة والمسرح ، والمويلحى فى الرواية ، والبارودى فى الشعر ، وغيرهم فى مختلف المجالات التى لم يعد ممكنا بالنسبة لتعقيد العصر ان تكون مهمة رجل واحد .

وقد أتيح للنديم منذ الميلاد الى الموت ما لم يتح لغيره من رموز النهضة الثانية ، فقد أقبل على الحياة من أسفل السلم الاجتماعى . اذ كان أبوه خبازا متواضعا فى أحد الأحياء الشعبية بالاسكندرية . وكان من الطبيعى ان يتلقى تعليمه الباكر فى « كتاب » الحى . ولكنه أفصح منذ البداية عن ذكاء استثنائى يحتاج الى تربية خاصة فى معهد أكبر . وكان أن توجه الى مسجد الشيخ ابراهيم باشا الذى يقوم بالتعليم فيه بعض المشايخ على نمط الأزهر . غير انه لم يرتح لهذا النمط ، وفضل عليه حياة التشرذم مع الزجالين والشعراء الجوالين والمغنين على الربابة و « الأدبائية » ، كما كان يوصف ادباء ذلك الوقت . وكانت هذه هى البداية التى سترافقه بعدئذ طيلة العمر ، سواء فى محتواها الفكرى والاجتماعى ، أو فى غناها الخصب بمعجم الحياة الشعبية من عادات وقيم وتقاليد ونوادير وحكايات وتعبيرات ومفردات .

وفقد الأب الأمل فى ان يصير ابنه شيخا حين لاحظ عليه بوادر هذا السلوك الشرير . واذا بالابن يتعلم حرفة غريبة هى الكتابة التلغرافية حيث عمل للمرة الأولى فى هذه المهنة بمكتب مدينة « بنها » ، ثم نقل فجأة الى مكتب القصر العالى فى « غاردن سبتى » بالقاهرة ، حيث تسكن والدته الخديو اسماعيل .

وفى القاهرة عرف طريقه الى مجلس محمود سامى البارودى ، وعبد الله فكرى وكان يضم صفوة أدباء العصر . كما عرف طريقه الى « قهوة متاتيا » فى ميدان « العتبسة الخضراء » حيث يجلس جمال الدين (الأفغانى) وحوله أديب أسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) ومحمد عبده وشاب صغير السن اسمه سعد زغلول .

كذلك عرف حياة القصور التى ما كانت تخطر له على خيال ،
وهى الوجه النقيض لحياة المشردين والصعاليك والفقراء أمثاله .
ولكن « المشاغب » داخله لم يعبأ بما يمكن ان يحل به عندما تشاجر
مع رئيس أغوات القصر « خليل آغا » فكان مصيره الطرد من القصر ،
والتجوال فى دنيا الله الواسعة من جديد .

سدت أمامه أبواب الرزق فى القاهرة ، فهام على وجهه ، يعلم
حيناً أبناء عمدة احدى قرى محافظة « الدقهلية » معابل الطعام
والمسكن . ولا يلبث الخلاف ان يدب بينهما ، فيم شطر
« المنصورة » حيث يتلقاه أحد الأعيان فيكرمه ويفتح له دكاناً لبيع
المناديل ، ولكن النديم يحوله الى ندوة لتبادل النكات والنوادر
والأشعار ، فيفلس . وكانت بعض البيوت فى ذلك العهد أشبه
بمنتديات غنائية وثقافية ، وقد سبقت النديم سمعته فى رواية
الشعر ، وذلاقة اللسان ، وخفة الدم الى احدها ، فاتخذ منه ربها
(شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحرى فى طنطا حينذاك) اتخذه
نديماً . . بعد مناظرة زجلية بينه وبين « أدباتية » المدينة ، فاز
فيها عبد الله بسرعة خاطر وحضور البديهة . ولكن الملل سرعان
ما يستولى على قلب الشريد ، فيعود الى الاسكندرية عام ١٨٧٩ ،
حيث يراها وقد انقلبت رأساً على عقب . لم تعد المجالس الأدبية
احتكاراً لشعر أبى نواس ، والبحترى ، وابن الرومى ، ومديح
الشعراء لاسماعيل ، والاصفاء لفاكهاات الشيخ على الليثى . أصبح
الكلام يدور حول ديون مصر ، ويتشعب الهمس الى جمعية سرية
تدعى « مصر الفتاة » تنقد أحوال البلاد فى صراحة لازعة . وكان
النديم « اكتشف » نفسه ، أو كان ضالاً فوجد ، اذ راح يمد
صحافة أديب اسحق وسليم نقاش بانتاجه الأدبى والسياسى الذى
ينسجم مع آهات المدينة وصرخاتها الدفينة . وانضم الى « مصر الفتاة »
بعد ان حولها بجهد أصدقائه من أعضائها الى هيئة علنية باسم

« الجمعية الخيرية الاسلامية » لتعليم الناشئة فنون الخطابة وأساليب التوعية القومية كالتمثيل . وقد ألف النديم خصيصا لتلاميذ هذه المدرسة مسرحيتين هما « الوطن » و « العرب » ، وقد شاهدتهما الخديو توفيق - وكان حديث العهد بالحكم بعد سقوط اسماعيل - فى مسرح « تياترو زيزينيا » (١٢٩) .

ولكن معدل سرعة الأحداث فرض على النديم ان يعيد التفكير فى وسائل التعبير عما يجيش فى صدره ، فلم تعد المدرسة ولا الكتابة فى صحافة الغير ، بقدرة على تجسيد أحلامه واحتواء طاقاته . . فبادر الى اصدار صحيفته الأولى بعنوان دال هو «التنكيث والتبكيث» التى صدر عندها الأول فى ٦ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨١ . ولانت صحيفة رائدة شكلا ومضمونا ، فقد استخدم فيها كل مواهبه ليعرض على طغيان الحكم وخسرافات الحكوميين ، بالزمز الشفاف والكناية الواضحة ، والسخرية اللاذعة ، واللغة الميسورة للعين والأذن ، وفى مختلف أشكال التعبير ، من المقال الى القصصة ، والتمثيلية . ولم ينس عشقه للخطابة ، فراح يدعوا الى تغيير « خطبة الجمعة » فى المساجد التى هى برأيه وعلى حد تعبير أحمد أمين « عبارات دينية محفوظة ، ومعان متكررة مألوفة ، لا تحرك قلباً ولا تضىء حياة » (١٣٠) . هكذا دعا لأن يقوم بتحضير خطب المساجد أعرف الناس بشؤون الحياة ، وأن تشرح هذه الخطب الموقفت الحاضر فى وضوح ، وأن تبين الأخطار المحيطة بالأمة فى جلاء ، والا يقتصر الأمر على القائنها فى المساجد ، بل تطبع وتنشر فى أنحاء البلاد ليصل صداها الى كل قرية وقد وضع خطبة نموذجية

(١٢٩) أحمد أمين - زعماء الإصلاح فى العصر الحديث - الطبعة الثالثة .

مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١ = (ص ٢٣١) .

(١٣٠) المصنف السابق (ص ٢٣٦) .

تضمنت المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الاحطار التي تظهر دلائلها في الأفق ، ووحدة المواطنين بغض النظر عن اختلاف الدين ، والتحذير من تمكين الأجنبى من وضع يده على سياسة البلاد ، والاحتراز من اتيان عمل يتخذة وسيلة لتدخله (١٣١) .

كان ذلك فى أول حكم توفيق قبيل الثورة العرابية . وقرب هذا التاريخ قيل : ان النديم قد تعرف على جماعة « مصر الفتاة » السرية التي يقودها الأفغانى ، وانه أقنع بعض أعضائها بتحويلها علنا الى « الجمعية الخيرية الاسلامية » ، ولكن الحقيقة هي أن الجماعة السرية استمرت بدونه ، والأدق أنه هو الذى استمر بدونها حين رآها مجرد حلقات من المثقفين المعزولين والغرباء عن واقع الشعب المصرى ، فيذكر محمد عبده أن أغلب أعضائها كانوا من الشبان اليهود (١٣٢) . وحوالى ذلك الوقت تعرف النديم على أحمد عرابى (١٨٣٩ - ١٩١١) ، والأرجح انه انضم فى وقت لاحق الى الجناح المدنى من التنظيم العسكرى للثورة العرابية ، فعندما حاولت حكومة رياض باشا نفيه تصدى لرئيسها على فهمى قائد الحرس الخديو قائلا : « ان النديم منا نحن معشر العسكرين وان لم يحمل سلاح العسكرية ، ولئن أخذتموه بغتة من البلاد حافظنا عليه بالأرواح والأجناد » (١٣٣) . وقد شكلت صحف النديم منذ ذلك التاريخ معالم الاتجاه الثورى فى التنظيم العرابى ، سواء وهو بعد خارج الحكم فى مرحلة الأعداد ، أو وهو على رأس الحكم ،

(١٣١) المصدر السابق ، والصفحة ذاتها .

(١٣٢) رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الامام - الجزء الأول (ص ٧٥) .

(١٣٣) عن « تاريخ مصر فى هذا العصر » مخطوط لعبد الله النديم حققه د. محمد خلف الله ونشره بعنوان « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » - القاهرة ١٩٥٦ - (ص ٥٦) .

أو أثناء الحرب ضد الاحتلال ، أو بعد الهزيمة . وقد تغيرت أسماء هذه الصحف بتعدد مراحلها ، فهي « التنكيت والتبكيك » في مرحلة المعارضة ، وهي « الطائف » أثناء الفترة القصيرا من استلام السلطة ، وهي « الأستاذ » بعد النهاية .

ولأن النديم جمع بين الفكر والعمل ، لا بد لنا من امعان النظر في خلاصة فكره وحصيلة عمله ، لنحدد بدقة موقعه الاستثنائي فلنسأل اذن عن مواقفه الايديولوجية من القضايا المطروحة .
في مسيرة النهضة الثانية .

● فالقضية الأولى هي « الديموقراطية الاجتماعية » ، فلم يتوقف النديم ، كمحمد عبده مثلا ، عند حدود الديموقراطية السياسية المعبر عنها بالحكم الدستوري والبرلمان ، بل هو يسجل حوارا مباشرا حول المسألة يتضمن أسلوبا أعمق في المعالجة :

التلليذ : من أين يأتي الوبال والأغنياء هم أهل الوطن الحائزون على الرتب العالية ، وهم أدرى بمال الوطن وصالح المواطنين ؟

النديم : لا يخفاك ان ابن الغنى مولع بالاستبداد والاستعباد ، فهو يميل الى استخدام الفقراء بلا مقابل ، وضرب الضعفاء من غير ان يعارض أو يحاكم . وهذا بعينه هو الاستبداد المضر بالشعب . ثم ان أباه كان من حكام البلاد فقد أدرك الثروة بنهب الفلاح وظلمه ، فإن أغلب الحكام متسلطون على المحكومين تسليط الهواء على النار . . . ومن كانت هذه فعال أبيه كان بعيدا عن الحق ، أجنبيا من الانصاف ، لا يميل الى المساواة ، ولا يعترف للفقير بحق معه في الوجود . فوجود مثله في مجلس النواب علة لزيادة هلاك الشعب ، فيشرعون

من القوانين ما يضمن مصالحهم ليضعفوا بذلك حدة أذهان
الفقراء ، ويحبسوا الثروة لأنفسهم .

التلميذ : واذا كان من أولاد الأتراك الذين نالوا مناصب الرئاسات
فى الدولة ؟

النديم : لا تحكم على الرؤساء الأتراك الا بعد معرفة أسباب ثروتهم
.. ومن هذا القسم من لم ير الريف ولا يعرفه ، فكيف يكون
نائبا .. وقد يكون فيهم كثير من أهل الخبرة والدراية ..
لكن حبهم لذاتهم يعطل كثيرا من المنفعة ويجلب كثيرا من
الضرر .. ووجودهم بالمجلس يجعله لعبة يديرونها كيف
شاءوا .

التلميذ : وهل يحتمل الشعب اطلاق حرية الأفكار ؟

النديم : نعم يحتملونها ويحفظونها ويسرون بها فى طريق يعز
على غيرهم الوصول اليها ، ولكن بعدم تسلط الطبقة على
المجلس بل تشكيله من جميع الطبقات « (١٣٤) » .

وهى تقريبا الفكرة ذاتها التى دافع عنها عرابى نفسه أمام
المحقق ، حين سألته عن أسباب « التحرك المكشوف » يوم ٩ سبتمبر
(أيلول) فقد أجاب بشجاعة : « ان الأسباب التى دعت الى ذلك
هى عدم الأخذ بالعدل والمساواة فى المعاملات ، فالبلاد لم يكن بها
قوانين .. فلذلك اعتمد أعيان البلاد على أبنائهم رؤساء العسكرية ،
وتآلفت أنفسهم لتشكيل مجلس نواب يمثل البلاد ويحفظ لها
حقوقها ، ويدفع عنها ما ألم بها من المظالم » (١٣٥) . هكذا يبرز

(١٣٤) التنكيت والتبكيث - عدد ١٨ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ .

(١٣٥) راجع « مصر للمصريين - محاكمة العرابيين » - طبعة جريدة

« المحروسة » - الاسكندرية ١٨٨٤ .

« المضمون الاجتماعى للديموقراطية » عند النديم وعرابى ، على غير النحو البالغ التعميم عند الطهطاوى ، وعلى غير النحو الاصلاحى عند محمد عبده الذى خطب فى حفل أقامه « الحزب الوطنى » بتاريخ ١٣ - ٢ - ١٨٨٢ قائلا : « لم يعهد فى أمة من أمم الأرض ان الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون من مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم ، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك . . هل تغيرت سنة الله فى الخلق » . هكذا تصبح « سلطة الأغنياء » عند محمد عبده هى مضمون الديموقراطية الطبيعى ، والذى يصل الى حدود الشرع الالهى . وهو الأمر الذى يختلف جذريا عن تيار عرابى والنديم الذى عبر عنه شعرا عاميا باللهجة الدارجة المصرية :

« أهل البنوكا والأطيان صاروا على الأعيان أعيان
وابن البلد ماشى عريان ممعاه ولا حق الدخان »

وبدهى ان « مسألة الرق » تصبح تبعا لذلك ، من أهم المسائل التى عالجها عرابى من هذا المنظور للديموقراطية ، فيقول : « ليس فى مصر من يود ان يكون له عبيد غير أمراء البيت الخديو والباشوات الأتراك الذين تعودوا على استعباد الفلاحين ، وان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا فى الجنس واللون والدين ، وليس مع هذا الاصلاح محل للاسترقاق » (١٣٦) . ومن هنا كانت دعوة النديم الى تكوين « جمعية أحرار السودانين » التى قال بصددتها : انه يأمل « ان يزيل بهذا العمل الأثر البغيض للرق فى البلاد ، وان نضع أنفسنا فى مصاف الدول المتقدمة » (١٣٧) .

(١٣٦) بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٢٧٦ .

(١٣٧) د . على الحديدى - خطيب الوطنية عبد الله النديم - سلسلة « أعلام

العرب » - القاهرة ١٩٦٢ (ص ١٨٤ ، ١٨٨) .

ومعنى ذلك ان عبد الله النديم ، على صعيد الفكر ، وأحمد فراي على صعيد الممارسة ، كانا يجسدان « روح الثورة » بتحويل مجرى النهضة من الفكر المجرد الى الواقع المحسوس ، أى ادخال الطهطاوى والفكر الفرنسى الى حيز الاختبار الفعلى ، وبالتالي الى الصدام مع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتخلفة ، والتي تتشكل أساسا من : (أ) العنصر الأجنبى الدخيل عبر الاحتكارات الأوروبية والآتراك . (ب) العنصر المحلى شبيه الاقطاعى ووكلاء الأجانب . (ج) العنصر المتردد من مثقفى الفئات الوسطى الناشئة . وكان برنامج الديمقراطية العرابية كما صاغه النديم فى ضوء ذلك هو : ان الاطار الدستورى هو شكل مهم ، ولكن محتواه الطبقي واجب التغير ، لمصلحة البلاد ككل ، لأن تشريعات (الأغنياء) الضيقة الأفق تفيدهم وتضر بالتقدم العام ، وكذلك لمصلحة أوسع جماهير الشعب وأساسا فقراء الفلاحين . ولن يحدث التغير الا باعادة تشكيل المجلس النيابى على نحو يضمن المصلحتين ، ومن هنا ضرورة الغاء شرط الانتخاب فيصبح حقا للجميع لا للمتعلمين وحدهم . وهو يفرق بحسم بين أغنياء جمعوا ثرواتهم بالسلب والنهب وأغنياء كدوا وكافحوا . والحقيقة انها تفرقة (وان بدت بدائية) بين الاقطاع والرأسمالية ، وبين الرأسمالية الزراعية والفئات البرجوازية المتوسطة الناشئة ، وبين رأس المال الكومبرادورى ورأس المال الوطنى . وفى هذه الحدود (التى تكاد تشكل جبهة وطنية ديموقراطية عريضة يقودها أصحاب المصلحة الحقيقية فى الثورة) يرى النديم ان صمام الأمن لمجلس النواب هو « مطلق الحرية فى أفكاره لا يعارض فى المصلحة ولا يلزم بشئ » لم يقر عليه .

● القضية الثانية هى « المسألة القومية » ، وفيها يتضح ان معنى « الوطن » قد تطور من فجر النهضة عند الطهطاوى الى انفجار الثورة العرابية . ونعلم ان كلمة الثورة بعد ذاتها لم تره فى أدبيات

الطهطاوى كنقطة فى برنامج النهضة ، بل كان يصف ما جرى فى فرنسا بالفتنة ، وهى لفظة عربية صحيحة ولكنها ذات مدلول لغوى مختلف ، يغلب فيه الحكم على الوصف . ولكن الثورة العرابية هى التى أضفت على معنى « الوطن » أبعادا تختلف عن معناه السابق فى وثائق النهضة الاولى . رغم ان ذلك يشكل تناقضا ، فبينما كان محمد على وابراهيم باشا ، على صعيد الفعل السياسى والاستراتيجى ، هم رواد تعريب مصر فى العصر الحديث كجزء من يقظتها القومية ، فان الفكر المصرى ظل « وطنيا » بالمعنى الاقليمى الضيق الذى يبحث عن « الجذور » الغائرة فى عمق التاريخ ، ولا يبصر الآفاق المفتوحة فى سماء المستقبل . وقد شكلت هذه النتيجة نفسها تناقضا آخر بين اعتبار الاسلام هو « ينبوع التراث » المفترض العودة اليه ، واعتبار « الغرب » هو العصر المفترض الالتحاق به . ولقد كان التوازن بين الفكر والعمل فى عصر محمد على - وليس التقاطع فضلا عن التفاعل - هو السبب فى هذه المجردات الطهطاوية المعزولة عن الواقع الاجتماعى الحى . لذلك كانت رؤيا الطهطاوى ، هى رؤيا النهضة فى خطوطها العامة ، نهضة « الوطن » ككل ، ولكنه « الوطن المصرى » من ناحية و « الوطن البرجوازى » من ناحية أخرى دون تحديد لانتماء هذا الوطن ، ودون تحديد للشرائح الاجتماعية المؤهلة ، أو التى يجب تأهيلها لانهاضه . وهكذا كان انحياز الطهطاوى انحيازا يوتوبيا. أقرب الى النبوءة منه الى الارتباط العضوى بفئة اجتماعية صاحبة مصلحة محددة فى السلطة ، ولها بالتالى برنامج محدد للنهضة ، وأسلوب محدد للتغيير . ولقد ظل الطهطاوى ، طول الوقت تحت جناح الحاكم اذا كان راضيا كمحمد على وفى الظل بعيدا عن الأضواء اذا لم يكن راضيا كعباس الأول . وليس هناك ما يدل على موقف سلبي أو ايجابى اتخذه الطهطاوى من « منهج » محمد على فى الاصلاح مسواء على صعيد السلطة الاوتوقراطية ، أو على صعيد ملكية الأرض لشخص الحاكم ،

أو على صعيد توزيع الأرض بعدئذ اقطاعات ، كان للطهطاوى نفسه نصيب فى احداها .

عبد الله النديم هو رسول النهضة فى مرحلتها الثانية التى تختلف كيفياً عن مرحلة الطهطاوى ، رغم انه لم يحد قيد أنملة عن نبوءة الرائد الأول ، ولكن « تحقيقها » استوجب الدخول فى التفاصيل ، واستحدث ، من ثم ، رؤى جديدة . أهمها رؤية « الوطن المصرى » على الأرض « العربية » ، رغم المفارقة المؤسسية فى ثورة عرابى ، وهو انه لم يكن فاتحاً للأمصـار المجاورة لمحمد على وابراهيم باشا ، فى النطاق العربى ، أو كاسماعيل فى النطاق الافريقى . بل كان عرابى « بطلا اجتماعيا للاستقلال الوطنى » فى الحدود المصرية . ولكنه مع النديم والبارودى كانوا يفتتحون على « عروبة مصر » . يقول النديم فى حفل افتتاح « الجمعية الخيرية الاسلامية » : « هذا الاحتفال سيكون تاريخاً لبعث الأرواح العربية ، ونشأة الغيرة الشرقية ، وهكذا يكون الميل الذاتى للأنس بالنفع النوعى والمصلحة الوطنية ، فالأعضاء شتى والنفس واحدة ، والعروق عدة والدم واحد ، والأفكار وان تنوعت فمحورها لسان واحد » (١٣٨) . وقد استوجب الأمر ، لاحداث التغيير ، ان تكون « الثورة » هى أدواته الواضحة المباشرة . ثورة تقودها الطليعة العسكرية للبرجوازية الوليدة ، ولكن قواها الأساسية هم الفلاحون . ويقوم فيها المثقفون بدور الشريك الفاعل فى المعارضة والحكم والحرب جميعاً . واذا كان عرابى هو « العسكرى الفلاح » ، فقد كان النديم هو النموذج الرائد لفكر الشريحة الثورية للبرجوازية الصغيرة ، وهو البشير الأول بتعاظم هذه الفئة الاجتماعية كما وكيفا ، ومن ثم فقد كان مع أحمد عرابى،

(١٣٨) د . على الحديدى - كتابه المذكور - ص ١١٣ .

الأكثر تجسيدا لقضية الثورة ، من بقية زعماء الحركة العرابية .
يعترف عرابي لـ « بلنت Blunt » بأنه لو كان قدر لحركته
ان تخلع اسماعيل لا بإرادة أوروبا « لكننا تخلصنا من عائلة
محمد علي بأجمعها ، وكنا عندئذ أعلنها جمهورية » (١٣٩) . وأكد
البارودي هذه الفكرة المحورية في تفكير الثورة حين قال : « كنا
نرمي منذ بداية حركتنا الى قلب مصر الى جمهورية مثل سويسرا ،
وعندئذ كانت تنضم الينا سورية وليبيا الحجاز ، ولكننا وجدنا
العلماء (يقصد شيوخ الأزهر ورجال الدين عموما) لم يستعدوا
لهذه الدعوة ، لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم » (١٤٠) . وفي
المصدر نفسه ان الثوار كانوا ينتظرون الوقت الملائم لاعلان
الجمهورية المستقلة « وقد كان هذا أساس عقيدتهم منذ البداية ،
ولكنهم تبصروا في العواقب ، فرأوا ان يسيروا سيرا وثيدا في
هذا الموضوع . وعبد الله النديم يوجه جهوده نحو هذه الغاية
ببذر بذورها في أذهان الجيل الجديد » (١٤١) . وما أبعد هذا
التفكير عن الحلم الامبراطوري لمحمد علي ، وما أبعد كذلك عن الفكر
« المصرى » للطهطاوى ، وما أبعد أخيرا عن طوباوية المدينة
البرجوازية الفاضلة . . فمصر العربية عند النديم وعرابي ، هي
مصر المستقلة ، ومصر الاقليمية هي مصر المهزومة . ومصر العربية
هي مصر الجمهورية التي خلعت الزداء الملكي ، وهي مصر
الديموقراطية التي خلعت الثوب الأوتوقراطى ، وهي مصر العلمانية
التي خلعت الشيوقراطية . هي مصر الثورة الوطنية بقيادة « أعيان
البلاد » من أبناء الطبقة الوسطى الناشئة وجيش الفلاحين الفقراء .
وهي مصر « الوحدة الوطنية » بين الفئات والشرائح صاحبة المصلحة

(١٣٩) بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٦٢٤ .

(١٤٠) المصدر السابق (ص ٤٥٣) .

(١٤١) المصدر السابق (ص ٤٥٧) .

فى الثورة ، و بين الطوائف الدينية التى تشكل تنوعا فى صفوف الشعب . مصر العربية عند النديم هى ان تكون « مصر للمصريين » شعار الثورة العرابية . وقد كان الانتماء الاجتماعى للنديم (وهو الوحيد من زعماء الثورة الذى لم يحمل لقب بك أو باشا) عاملا حاسما فى بلورة همومه وأفكاره وسلوكه السياسى ، فبينما تردد مثقفو الطبقة الصاعدة وتخلوا عن ثورتها ، بقى هذا البرجوازى الصغير صامدا الى النهاية . كان على نحو ما بشيرا بالدور الذى ستقوم به طبقته فى مستقبل الأيام ، خاصة وانه لم يتزحزح عن موقعه الاجتماعى ، فكرا ومعايشة ، حتى حين أصبح الرجل الثانى فى الثورة ، وحين أصبح صوته (الطائف) لسانا رسميا للحكومة .

● القضية الثالثة هى انتقال المثقف من الفكر والفعل وتوحيده مع مسيرة الثورة ومصيرها ، فقد انضم النديم - الشاعر والخطيب والصحفى - الى التنظيم العسكرى للثوار ، يشارك فى الحوار والتخطيط والتوجيه والتنفيذ ووضع البرامج . وابتكر الوسائل والأساليب التى تنم عن ايمان عميق بالشعب وديموقراطية الجماهير كقاعدة أساسية وحاسمة للثورة ، على الأجنبى والحاكم والطبقات المستفيدة . ابتكر « الخطابة » فى كل رقعة من أرض مصر ، فى المساجد والمدارس والأسواق ، فى المدن والقرى وميادين القتال . كان يؤسس جماعات الخطابة لتدريب الصبية والشباب عليها و « تجنيدهم » فى الخطوط الخلفية للثورة . كان ينظم المظاهرات ويبدع شعاراتها ، وقد كان هو الذى نظم النساء فى الاسكندرية خلال الحرب « حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطانى » (١٤٢) . وهو الذى ابتكر فكرة « التوكيل الوطنى » الذى سيصبح تقليدا وطنيا بعدئذ فى

(١٤٢) صلاح عيسى - كتابه المذكور - ص ٢٠٤ .

ثورة ١٩١٩ ، وهو المنشور الذى وقعه ٩٠ ألفا من الأعيان والفلاحين يطلبون فيه الإبقاء على عرابى ، وعزل الحديو توفيق (١٤٣) .
وهو الذى ابتكر المنظمات الشعبية تحت أسماء تعليمية أو تثقيفية أو ترفيهية لنشر مبادئ الثورة ، كجمعية « محفل التقدم » و « محفل محبى العلم » و « جمعية التوفيق الخيرى » و « جمعية أحرار السودانين » فضلا عن « الجمعية الخيرية الإسلامية » التى طالب المسيحيين بأن يؤسسوا نظيرا لها فاستجابوا له وانشأوا « الجمعية الخيرية القبطية » .

كذلك ابتكر الصحافة الثورية بأسلوبها الحى القادر على النفاذ الى قلوب الجماهير وتحريضها وحشدتها ، سواء حين استخدم العامية المصرية ، أو حين كتب القصص والأشعار ، وخلق الكاريكاتير السياسى باللغة . وفى هذا السياق كان النديم أول من دعا فى هذا الوقت المبكر الى تشجيع الصناعات الوطنية ، ومقاطعة المصنوعات الأجنبية وتشجيع التجارة الوطنية . كما طالب بإنشاء بنك أهلى « يحمى الأهالى من استغلال المرابين ، واصلاح طرق التدريس والمناهج ، وتعميم التعليم » (١٤٤) . كان بمفرده حزبا ، أو بتعبير أحمد أمين « رسول العامة ، قطر المعانى وأوصلها الى التاجر فى متجره ، والفلاح فى كوخه ، والتلميذ فى مدرسته » (١٤٥) فكان النموذج الرائد لوحدة الفكر والسلوك فى حياة المثقف الثورى .

ومن مأساة العقل فى مصر « ان كتبه وتآليفه التى انفق فيها

(١٤٣) المصدر (ص ٢٩١) .

(١٤٤) د . على الحديدى - كتابه المذكور (ص ٧٩) نقلا عن جريدة التايمز

البريطانية فى ١٠ - ٣ - ١٨٨٢ .

(١٤٥) أحمد أمين - زعماء الاصلاح فى العصر الحديث - الطبعة المشار اليها

سابقا - ص ٢٤٤ .

تسعة عشر عاما ، عندما ضربت الاسكندرية وهاجر منها أهلها
وضعها أبوه في ثلاثة صناديق كبار وشحن بها عربة من عربات
السكة الحديدية ، فلما وصلت الى كفر الزيات ازدحم على القطار
المسافرون من المهاجرين ازدحاما هائلا ، فلم يسع رجال المحطة
الا ان يرموا جميع ما بالعربة في النيل ، ومنها الصناديق الثلاثة ،
وفيها كل ثروته العقلية « (١٤٦) » . واختفى النديم عن الأنظار
الشرسة حينما من الزمن ، ثم أخبر عنه أحدهم ، فنعى ، ثم عاد
ليصدر « الأستاذ » في ٢٣ أغسطس (آب) ١٨٩٢ ولينقد كل شيء
بدءا من الأزهر الى الزراعة ، الى اللغة العربية ، الى الخرافات الى
الطرق الصوفية ، الى مهاجمة الاحتلال من جديد ، فأغلقت في
١٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٣ . ولم يترك لنا سوى القليل مما كتب ،
خاصة كتابه « كان ويكون » وهو مجموعة الأحاديث التي دارت بينه
وبين صديقه الفرنسي ، وكان يعرف مخبأه كما كان همزة الوصل
بينه وبين العالم . ولم يبق لنا سوى الرواية الوثائقية الفريدة التي
كتبها الروائي المصري « أبو المعاطي أبو النجا » بعنوان « العودة من
المنفى » . ولكن الحقيقة انه تبقى لنا من عبد الله النديم الشيء
الكثير ، ففي ذات ليلة - في أواخر أيامه - دق بابه شاب رقيق
المحيا يسأله عن الثورة وقصتها الحقيقية ، وأنه تتلمذ على صفحات
« الأستاذ » وأنه يدعى . . مصطفى كامل . وكانت النهضة على
موعد جديد مع ثورة جديدة .



٩ - وإذا كانت « العودة الى ينبوع » تعنى لدى فريق ما من
مفكرى النهضة الثانية العودة الى الاسلام ، فالتوفيق بين الاسلام
والغرب ، أو بين الاسلام ومصر من خلال القيم المتفق أو المختلف

(١٤٦) المصدر السابق (ص ٢٤٨ و ٢٤٩) .

عليها فان أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) هو الذى بلور اتجاهها آخر على صفحات « الجريدة » حيث اختار من اليقظة الحضارية فى الغرب طابعها القومى - ولم تكن واضحة حينذاك الفوارق بين الفكرة العربية والفكرة المصرية ، كما ان البزوغ الاقتصادى للبرجوازية المصرية لم يعانق بزوغ البرجوازيات العربية - لذلك نادى لطفى السيد وتلامذته من بعده ، وأهمهم الدكتور هيكمل وطه حسين ، بأن « الجماعة المصرية » تشكل قبل الاسلام بآلاف السنين وبعده جماعة واحدة ووطنا واحدا ، عرقيا وتاريخيا . ومن هنا كان الولاء لمصر هو الاطار الشرعى لوحدة المصريين . وقد كان هذا « الينبوع » مختلفا كل الاختلاف عن المداخل المعتادة الى عصر النهضة المصرية ، وان كان الطهطاوى على وجه اليقين قريبا منه قربه الأبوى من بقية الاتجاهات . كان هذا الينبوع يقتضى موقفا مضادا للخلافة الاسلامية بل وموقفا مغايرا من الاسلام ذاته ، وبالتالى موقفا أكثر حسما من حضارة الغرب . ومن الطبيعى اذن أن يكون المحتوى السياسى للثورة الوطنية الديمقراطية عند اتجاه لطفى السيد ، هو استقلال مصر عن الهيمنة العثمانية ، وأن تكون الليبرالية الأوروبية هي عماد الحكم ، وأن يكون الاتصال الحميم بالغرب هو الطريق الى التقدم الحضارى . وهو كالشيخ محمد عبده - رغم تباين الاتجاهين - يقف من جملة هذه القضايا موقفا معتدلا لا يميل الى « الثورة » حتى لا يجرفها « الرعاع » عن مجراها الذى ينبغى أن تمسك بدفته « الصفوة المستنيرة » ذاتها وتختلف نقطة الانطلاق هذه عن النقطة التى بدأ منها مصطفى كامل كفاحه الوطنى ضد النفوذ الغربى ومغازلة الخلافة العثمانية . ولكنهما يجتمعان حول الفكرة الرومانسية التى تعنى بصوت لطفى السيد « مصر للمصريين » ، وبصوت مصطفى كامل « لو لم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً » .

على أية حال فقد تكوّن حول هذه المنطلقات مجموعة من المثقفين والأدباء والفنانين الذين جسدوا إلى هذه الدرجة أو تلك معنى النهضة الجديدة ، كأديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) - المسيحي السوري بمشاعره العدائية للاكليروس ، وعاطفته العربية الأصيلة ، وكعبد الله النديم (١٨٤٤ ، ١٨٩٦) لسان حال الثورة العراقية والوحدة الوطنية والشعر الشعبي الأخاذ ، والمويلحي الذي كتب « حديث عيسى بن هشام » آخر الامتدادات للرحلة الطهطاوية ، وآخر المزاوجات بين القصة الحديثة والمقامة المسجوعة ، ومحمود سامي البارودي الباعث الكلاسيكي للشعر العربي العظيم .

• وأخفقت الثورة العراقية ، ولكن عصر النهضة لم ينته بعد ، لأن الثورة الوطنية الديمقراطية لم يتم إنجازها بل لقد ازدادت التناقضات في اللوحة الاجتماعية ، وضوحا ، ذلك أن الاستعمار الغربي أصبح واقعا مباشرا يحياها المواطن المصري في مختلف تفاصيل الحياة . ولكن « الموقف من الاستعمار » أيضا أصبح ميزان النهضة ، فلم يعد التخلف ثمرة القرون الطويلة من الانحطاط ، بل أمسى عملا اجتماعيا متصاعدا يتضافر في دعمه هيكل الانتاج بأجنحته المحلية (الكومبرادورية الاقطاعية أساسا) وأجنحته الأجنبية (الاحتكارات) .

ولذلك أصبح محور الصراع مع الغرب هو الاستقلال - « الوطني » ، كما تأكد محور الحوار في « التقدم الاجتماعي » لا بمعنى التحديث والعصرنة لوسائل الانتاج ، وإنما بمعنى حداثة علاقات الانتاج وعصرنة قيمه .

وإذا كان الإصلاح الديني ، وتحرير المرأة ، وتعميم المعرفة ، والحياة الدستورية تشكل في مجملها جواب العصر الليبرالي ، فإن الاسلام والحضارة الحديثة ، ومصر للمصريين ، ظلت الينابيع الأساسية التي يعود إليها « الجميع » للبحث في صلاحية الجواب ، وامتحان قدرته على النهضة « بالمجتمع » .

منذ ذلك التاريخ لم يعد الوطن يعنى شيئاً واحداً للكل ،
بل اختلفت الأوطان باختلاف الطبقات ، ومن ثم تباينت الطرق الى
النهضة تباينا جذريا .

شكلت مقدمات الثورة العربية ونتائجها ملامح المرحلة الثانية
من عصر النهضة ، فأصبح الاستقلال والديمقراطية هما محور
النضال الوطنى . ولعل أهم المقدمات أن اللوحة الطبقية للمجتمع
المصرى أخذت فى التبلور المتعاضم للشريحة البرجوازية ذات الأنسجة
المتباينة خاصة فى الريف والجيش وأجهزة الدولة . ولعل أهم
النتائج هى ان البرجوازية الوليدة فقيرة التماسك الفكرى ،
والايدىولوجى ولدت حقا ضد السوق البرجوازية الغربية ، ولكن
فى ظلها وتحت وطأة الشرائح الأخرى المتحالفة معها . ومن هنا
أوجزت الثورة العربية المهزومة « الاثبات والنفى » معها لقدرة
البرجوازية الناشئة على انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ،
لب لباب عصر النهضة .

لذلك اقترن البعث الجديد لفكر النهضة بجملة المشكلات
التي تولدت عن الاحتلال البريطانى المباشر (١٨٨٢) ، والحكم
الاولتوقراطى للخديو توفيق ، والمجموعة الهائلة من الامتيازات
الأجنبية التي حصلت عليها العناصر الغربية قوميا عن المصريين ،
والهيمنة الراسخة لعلاقات الانتاج الاقطاعية ، والقيم الثابتة للدين
فى مختلف مجالات الحياة .

واذا كان المعلم الأول - رفاعة رافع الطهطاوى - قد أنجز حلما
برجوازيا على صعيد الفكر المجرد ، فقد واجه محمد عبده فأحمد
لطفى السيد جنينا واقعيا للمجتمع البرجوازى لا يحتمل الأقطاط
الفكرية المجردة - وان اهتدى بها - بل يحتاج الى معالجة جديدة :
توقفت عند محمد عبده على أعتاب تجديد الاسلام والاصلاح الدينى ،
وانتهت به على أعتاب « المستبد العادل » . أما أحمد لطفى السيد ،

فرغم أنه تلقى الكثير على يدى محمد عبده ، الا انه توصل الى النقيض الشامل - ان جاز التعبير - عن دعوته « الوطنية الليبرالية الحديثة » .

فقد رفض أحمد لطفى السيد منذ البداية أن يكون هناك شيء غير « الأرض » رابطة بين أفراد الشعب ، فلم يفكر فى أمة اسلامية ولا قومية عربية ، بل فى « أمة مصرية » لا يعتمد تكوينها على العرق بل على التاريخ والأرض ، وعلى تاريخ الأرض ، أى أن لطفى السيد لم يبلور تفكيره عن الأمة والقومية فى ضوء العلوم والحركات العنصرية ، بل أراد فسخ العلاقة بين مصر وتركيا على أساس بديل للدين هو القومية التى ما كانت لتتسع حينذاك للفكرة العربية ، الا على الصعيد الثقافى العام . أما الدوائر الثلاث - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - فقد انعزل نموها الاقليمى الضيق ، بفاعلية الهيمة العثمانية أولا التى مالت الى « الوحدة الاسلامية » بمعنى الولاء المطلق لمركز الخلافة فى اطار التفتت الاقليمى وتكريسه فى الوطن العربى وغيره من الأوطان التى تدين بالاسلام . وعندما أقبل الاستعمار الغربى أثر الحفاظ على هذه التجزئة وتعميقها ، حيث تتيح له السيطرة الكاملة على « الدويلات » أكثر كثيرا مما يستطيع هذه السيطرة على وطن واحد كبير . وقد رسخت هذه « الحدود » بين الأقطار العربية من الجذور بانهايار الدولة الاسلامية ودخولها عصر الانحطاط الطويل . وكانت أبرز مظاهره التحول الى كيانات قبلية وعشائرية وطائفية صغيرة ، والاتساع المتعظم لمستويات التطور بين أشكال الانتاج المتباعدة عن بعضها البعض ، كالانتاج الزراعى ، والانتاج الحرفى ، والانتاج الرعوى البدوى ، وغير ذلك مما أقام أسوارا اقتصادية منبعة اتخذت بالضرورة صياغات سياسية منكفئة على ذاتها . تلك هى الجذور ، أما الفروع فأقبلت مع أسلوب الاحتكارات الغربية القادمة من أوروبا القرن التاسع عشر ، حيث رأت التجزئة السياسية العربية واقعا

مائلًا رغم « الوحدة » الإسلامية في ظل الخلافة ، فاستثمرت الواقع لا بدافع اليسر في الهيمنة على فئات متناثرة فحسب وإنما بدافع أسلوبها الاقتصادي في التعامل مع الخامات الأولية ، والأيدى الرخيصة ، والممرات البحرية . هكذا نشأت البرجوازيات العربية - وفي طبيعتها المصرية - منفصلة عن بعضها البعض حتى ان تطورها الاقتصادي والسياسي وما واكبه من نضال مزدوج ضد تركيا والغرب قد تحتم عليه منذ البداية ان يكون نضالا وطنيا محليا ، بل ان استخدام تعبير « القومية » على السنة المصريين مثلا لم يكن يعنى حتى وقت قريب ما نفهمه الآن من هذه اللفظة المرادفة للعروبة ، وإنما كانت تعنى القومية المصرية والأمة المصرية .

والمهم هو التأكيد على ان هذا التصور القومى لمصر لم يكن قط في مواجهة الفكرة العربية ، بل ظل دوما في مواجهة الجامعة الإسلامية . لم تكن الرؤيا القومية العربية واضحة ، ولكن الخلافة العثمانية كانت واقعا سلطويا مباشرا . لم يكن التوحيد القومى العربى برنامجا سياسيا مطروحا ، ولكن الامبراطورية التركية كانت واقعا جاثما . لذلك كان الطهطاوى - نبى النهضة الأولى - ومزا للوطنية المصرية التى حلت معادلة التقدم على أساس الثنائية التوفيقية بين « الاسلام الصحيح » و « الغرب الحديث » . أما الأفغانى فقد تبلبلت رؤياه بين الخلافة والقومية بسبب انتماءاته المتعددة . وأما المسيحيون اللبنانيون فقد ركزوا على حضارة الغرب ، وكان من الطبيعى أن يناوئوا الخلافة الإسلامية لأكثر من سبب واحد . كان عبد الرحمن الكواكبي - وهو الاستثناء الوحيد - قد ندد بالاستبداد وجاهر بالعدل ، ولكنه لم يرفض الخلافة اذا كانت للعرب . وهو فى ذلك يشبه التيار الإسلامى فى الهند ، ويختلف قليلا عن تصور محمد عبده للخلافة ذات السلطة الروحية فقط . وكان أحمد لطفى السيد لذلك عودة جريئة الى ينبوع الطهطاوى فى زمن مختلف ، يهبط فيه الحلم الى أرض الواقع المغايرة لأرض

محمد على . أسعف الواقع الجديد لطفى السيد بشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية ، فقال بمصر والغرب الليبرالى ، دون الحاجة الى خلافة روحية أو زمنية تركية أو عربية ، بل أكثر من ذلك دون الحاجة الى التوفيق بين الاسلام والحضارة الجديدة ، وانما التوجه الى أوروبا مباشرة . انه فى ذلك يصوغ تركيبا جديدا من الطهطاوى والمسيحيين اللبنانيين . وهو التركيب الذى يركز على « الوطن » كما دعا اليه الطهطاوى ، و « الحرية » التى نقلها عن الفرنسيين ، كما يركز على « العلم » و « فصل الدين عن الدولة » كما دعا اليهما الرواد اللبنانيون . ولكنه ينظر الى « الاسلام » كاحدى مراحل التاريخ المصرى ، لا كدين يصلح للعالم أجمع كما كان يرى محمد عبده . وهو يأخذ عن الاسلام جانبه « الخلقى » لا جانبه التشريعى . والمفارقة الرئيسية فى تكوين أحمد لطفى السيد انه ينتمى بالمنشأة الى الريف ، وبالمصلحة الطبقية الى كبار الملاك . غير انه فى التعبير الايديولوجى كان أكثر التجسيديات البرجوازية لفكر النهضة الثانية ، فقد اتجه مباشرة الى الفكر الغربى ليأخذ عن كونت ورينان ومل وسبنسر أفكارهم عن « التقدم البشرى » سببه الحتمى كالقوانين الطبيعية ، و « سيطرة العقل » المطلقة على نواميس التطور ، والأصول الليبرالية للحرية الفردية فى الاقتصاد « دعه يعمل دعه يمر » وفى السياسة « التعاقد الحر - حقوق الانسان » . كما اتجه الى جوستاف لوبون الذى نقل مبكرا الى العربية لاهتمامه وثنائه على حضارة العرب فى العصر الوسيط . ومنه - كما يقول البرت حورانى - « تعلم المفكرون العرب فكرة الطبع القومى القائلة بأن لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت البنية الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخى البطيء ولا تتغير الا ببطء والى حد ما ، وبأن فى هذه البنية الذهنية عنصرين أساسيين : الأول عنصر العقل ، والثانى عنصر الطبع أى مجموعة المواهب » (ص ٢١٢ من الفكر العربى فى عصر النهضة - الترجمة العربية) .

هكذا أصبحت فكرة الحرية - حرية الفرد وحرية الوطن - والفكرة القومية (أرض مصر وتاريخها) هما محور تفكير لطفى السيد ومدرسته التى أنجبت الدكتور محمد حسين هيكل . والدكتور طه حسين ، وفتحى زغلول (شقيق سعد) ، وطلعت حرب . . . وقد تفرعت عن هذا المحور مشكلات وقضايا فكرية عديدة . أولها ان « البحث عن الجذور » بات بحثا فى التاريخ المصرى القديم والوسيط والحديث ، وان « التراث » أصبح التراث الانسانى وفى مقدمته تراث الاغريق ، وان « المعاصرة » هى أوروبا الحديثة منذ فجر النهضة . كانت هذه الدوائر الثلاث هى الرد معا . وبالرغم من أن الفكر الفرنسى ظل كما كان فى مرحلة النهضة الأولى نبعاً لا ينضب من الأفكار والالهام ، إلا أن الفكر الانكليزى بدأ يزاحمه ويتخذ لنفسه مكانا واضحا ، بالاضافة الى الفكر اليونانى القديم . هكذا ترجم لطفى السيد أرسطو ، خاصة مؤلفه البارز « الأخلاق » حتى انه أضاف من مؤلفات الفيلسوف اليونانى الى مفهوم الحرية عند الليبراليين فى القرن التاسع عشر ، بحيث انه خرج بتركيب جديد للحرية مؤداه للدولة وظائف محددة لا تتجاوز الأمن الداخلى والخارجى والعدل ، وليس لها مطلقا أن تتدخل فى شؤون القضاء وحرية الفكر والاعتقاد ، وما اليها من حريات المواطن الذى يحقق - بالحرية - ذاته الانسانية الحقيقية ، ويفجر طاقاته البشرية الخبيثة . ومن هنا اتجه نضاله السياسى نحو تقييد سلطة الخديو ، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستورى . كما اتجه نضاله الوطنى نحو سداد الديون الأجنبية التى ستظل خطرا على الاستقلال ما دامت باقية ، وبناء الصناعة المصرية التى بدونها يستحيل تحقيق « الحرية المصرية » . وهكذا تدين نشأة الصناعات المصرية فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن الحالى لدعوة أحمد لطفى السيد وتنفيذ طلعت حرب مؤسس « بنك مصر » وشركاته للغزل والنسيج والتمثيل والسينما .

وهكذا أيضا كانت « المسألة الدستورية » التي أشعلت فتيل الثورة العرابية هي جوهر المرحلة الثانية لفكر النهضة المصرية ، ولكن « بالتدريج » و « الاعتدال » و « التعقل » الى آخر سمات « الصفوة المستنيرة » من أبناء الطبقة البازغة الذين تعلموا في الغرب . وهي في الحقيقة - سمات اجتماعية تختلف عن الجذور الأكثر عمقا للانتفاضة العرابية حيث كانت الثورة « بالعنف » تجسيدا لوضعيتها الاجتماعية الأكثر تقدما ، والتي زاوجت بين مطالب الحكم الدستوري والديمقراطية الاقتصادية في آن واحد .

وهكذا أخيرا كانت « التربية » التي سبق لمحمد عبده ان ركز عليها تركيزا شديدا هي نفسها « أسلوب » لطفى السيد ومدرسته في اشاعة وترويج المبادئ الجديدة جنبا الى جنب مع النضال الحزبي . ومن الدلالات ذات الأهمية البالغة ترجمة أحمد فتحي زغلول ومقدمته لكتاب ديمولان « مصادر تفوق الانجلوسسونيين » . وبالرغم من أن الوجه الرئيسى الذى يطالعنا به الكتاب هو التمجيد الجنونى للعنصر الانجلوساكسونى وفتوحاته الامبراطورية ، الا أن الوجه الآخر الذى توقف عنده فتحي زغلول طويلا هو روح المبادرة الفردية التى يفتقر اليها الوجدان والعقل المصريان . وكان لطفى السيد قد هاجم بعنف النظام التربوى القائم من ناحية على تخلف المدارس القرآنية القديمة ، وغربة مدارس الارساليات الأجنبية ، وبينهما تقع التربية البيتية الزغلة فى التدهور بتلقين الأجيال الجديدة الأفكار والقيم وأشكال السلوك القديمة .

وكان لطفى السيد - قبل ذلك ، قد هاجم طويلا السياق التاريخى والاجتماعى للشخصية المصرية ، حيث ان الغزوات الهائلة ، والدكتاتوريات الأجنبية المتتالية ، قد خلقت مجموعة من السلبيات الراسخة فى مقدمتها العلاقة بين الفرد والسلطة ، وهى علاقة محورها الخضوع والقهر والاذلال ، وما يتولد عن ذلك كله من أخلاقيات العبيد ، بدءا من النفاق حتى انعدام المبادرة الفردية ،

وبالتالى الخلق والابداع والاستقامة الخلقية . أى ان لطفى السيد لم يكن شوفينيا فى دعوته « المصرية » فهو يرى ان ما يجعل من المصرى مصرىا « انما هو ارادته فى اتخاذ مصر وطنه الأول والوحيد » كما انه لا يرى تاريخ مصر الاجتماعى صفحة ناصعة البياض ، ولعله يرى السواد أكثر من البياض دون رؤية طبقية تكتشف الأسباب وتعلل النتائج ، وانما فى ضوء « وطنى » شبه مجرد هو انعكاس اجتماعى لمفارقة المجتمع الوليد وتعبيراته الايديولوجية المتناقضة . . « فالحزب الشعبى » الذى أسسه لطفى السيد ثم أصبح « حزب الأمة » وبعدئذ « حزب الأحرار الدستوريين » يصوغ طبقيا طموحات الارستقراطية المصرية ، ولكنه على صعيد الفكر كان أكثر تقدما من ايديولوجيات ومواقف بعض الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية . ولعل موقف هذه المدرسة من قضايا المرأة والأدب والفن والثقافة عموما والصناعة ، يمنع المرء من التصنيف الميكانيكى والمتعسف لعلاقة الفكر بالمجتمع فى الواقع المصرى ابان عصر النهضة ، كما يضع أيدينا على خصوصية التجربة المصرية من حيث تطورها الاجتماعى والثقافى معا ففى قضية المرأة كان الطهطاوى رائدا فى ضرورة « العلم والعمل » للفتاة حتى لا يصاب نصف المجتمع بالشلل ، ومن ثم يصاب الانتاج بالخلل ، مما يؤدى الى تناقض حاد بين حتمية التطور ووسائله ، وبين علاقات الانتاج وقواه . كان ذلك أيام « الحلم » بالمجتمع البرجوازى . وأقبل محمد عبده الى « الواقع » فاكتشف تبريرا من الشريعة الاسلامية للمساواة بين الرجل والمرأة ، ولكن قاسم أمين - خاصة فى كتابه الثانى عن « المرأة الجديدة » - هو الذى اكتشف العلاقة بين الحجاب الداخلى عند الرجل والحجاب الخارجى لدى المرأة ، وهمزة الوصل بينهما هى عبوديتهما معا للدولة ، وأسلوب الحكم والقيم الموروثة على مر الزمان من القهر الاجتماعى والطغيان السياسى . أما لطفى السيد وتلامذته فقد نظروا الى المرأة من زاويتين : أولاهما الكيان الوطنى لمصر الذى يكاد يشبه الكيان العضوى ، بحيث لا تستقيم

صحته النفسية والحضارية والاجتماعية وأحد أجزائه الرئيسية مريض ، والزاوية الثانية هي الصعوبة التي تواجه « المثقفين » في العثور على زوجة تعادل « تربيتهم » ، ومن ثم فالتناقض العائلي يتعقبهم سواء تزوجوا من « المصرية المستعبدة أو الأجنبية المتحررة » .

ولقد كان لطفي السيد مناخا فكريا أكثر منه مفكرا أو زعيما ، وقد انعزل في وقت مبكر عن العمل السياسي ، واتجه الى تدريس الفلسفة بالجامعة التي يعود اليه بعض الفضل في تحويلها من جامعة أهلية الى جامعة رسمية تابعة للدولة . وقد كان هذا المناخ - النهضوى - هو الذى هيا الدكتور هيكل لترجمة كتاب « اميل » لجان جاك روسو ، وتأليفه لكتاب « ثورة الأدب » . وأهم من ذلك كله أكبابه على ابداع رواية « زينب » عام ١٩١٤ التى وضعها فى الطبعة الأولى بغير توقيع أو بتوقيع مستعار هو « مصرى فلاح » . وذلك لأنه كمحام من أسرة معروفة خشى على اسمه من أن يتلوث بالسمعة « الأدبية » وبالذات حين يقترب كتابة هذا الفن الغريب المسمى « رواية » . هكذا اقترنت نشأة الرواية فى بلادنا بالنهضة البرجوازية كشأن ميلادها فى الغرب . واذا كانت « حديث عيسى بن هشام » للمويلحى بمثابة الارهاص الذى لم يحسم الانقطاع عن عهد المقامة التقليدية فان رواية « زينب » هى التى قامت بهذا العبء التاريخى . قبلها مانت رواية محمود طاهر حقى « عذراء دنشواى » (١٩٠٦) بذرة خصبة أوجزت المضمون الوطنى للنضال ضد الاستعمار . أما « زينب » فكانت الثمرة الأولى ذات الشكل الرومانسى والمضمون المأساوى لوجدان العصر وعقله الممزق بين الريف والمدينة ، بين الجهل والمعرفة ، بين الحياة والموت ، بين الرجل والمرأة ، بين الفصحى والعامية . ولذلك أوجزت « الروح » أكثر مما ولدت « الجسد » ، بكل سليات الروح وبكارتها الأولى شبه البدائية .

وفى هذا المناخ « تألفت » أعظم قصص طه حسين ، أعنى حياته منذ انخرط فى سلك التعليم المدنى وتمرد على الأزهر ، الى التحاقه بالسوريون وعنايته الفائقة بأبى الغلاء ، وضربته المدوية « فى الشعر الجاهلى » (١٩٢٦) كانت المواجهة بين التراث والعصر هى راية طه حسين فى حياته قبل مؤلفاته ، كانت راية النهضة .

وفى هذا المناخ أيضا تلقف الشيخ على عبد الرازق انتصار علمانية مصطفى كمال أتاتورك الذى « فض » الخلافة ، وكتب « الاسلام وأصول الحكم » لا ليعطى شهادة وفاة لميت لفظ أنفاسه ، وإنما ليعلن حكم الاعداء على نظام لا زالت تتردد أنفاسه .

وفى هذا المناخ كذلك ظهر سيد درويش ليقهر التخلف الموسيقى الموروث ، ويستقبل نفحات الموسيقى الحديثة ، وقد رصد لها من أوجاع الشعب الكادح خامة الحامات . وبعث مختار آيات النحت الفرعونى غير معزول عن تراث الاغريق والرومان . وكتب توفيق الحكيم « أهل الكهف » ليؤسس المسرح المصرى الحديث دون أن يقطع الحبل السرى بينه وبين التراث . وراح سلامة موسى يدعو للمدرسة القائلة بأن « مصر أصل الحضارة » وعبد العزيز فهمى ينادى بأعلى صوت أن العامية هى لغة الشعب ولا مانع من استخدام الحروف اللاتينية . وكان بيرم التونسي يذهب ويعود من المنفى ، ليصوغ آهات الشعب فى ألفاظ باقية . وأحمد شوقى يتحول عن البعث الكلاسيكى الى الشعر الدرامى فيكتب خلال فترة قصيرة ١٩٢٧ - ١٩٣٢ أعظم ما ترك من التراث الفاجع لمصر القديمة والحديثة .



كانت مصر فى ثورة ١٩١٩ وكأنها ترد الاعتبار الى أحمد عرابى فى شخص سعد زغلول . هبت جماهير الشعب فى ثورة عاتية ضد

القصر والاحتلال . وأنجزت دستور ١٩٢٣ ، وتصريح ٢٨ فبراير (شباط) . كانت ثورة الطبقة المتوسطة بكل هشاشتها ومدخلاتها وتعقيدات الاجتماعية والفكرية . وهى الطبقة التى كان منوطا بها أن تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ولكن سعد زغلول الذى وصف العرب فى ذلك الوقت بأنهم « صفر + صفر + صفر + » والذى وجه أول ضربة قاصمة لليسار المصرى الوليد ، كان يلخص هوية الطبقة المرشحة لاشعال نور النهضة واطفائه فى اللحظة عينها ، كان يكتف أزمة البرجوازية المصرية مع التاريخ ، ومأساة المجتمع المصرى مع النهضة . . ذلك أن الصدام بين الفكر والواقع أشعل الشرارة ، ولكن « اليسار » الذى باعد بين وجهى العملة (الوطنية - القومية ، والحرية - العدل الاجتماعى) كان يعكس النهاية الفاجعة فى مقدماتها المضيئة .

الفصل الثامن

نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية

١ - مضى نصف قرن تماما على أعظم معارك العقل الليبرالى فى مصر . كانت الجمعية الوطنية التركية قد ألغت السلطنة - بعد انتصار مصطفى كمال - عام ١٩٢٢ وأقامت خلافة رمزية ذات سلطات روحية فقط . وفى ٣ مارس ١٩٢٤ ألغى أتاتورك « نظام » الخلافة العثمانية نهائيا . وفى عام ١٩٢٥ أصدر مثقف مصرى شاب من أبناء الأزهر وعلمائه ، ويعمل قاضيا شرعيا بمدينة « المنصورة » كتابا عنوانه « الاسلام وأصول الحكم » أثار دويا هائلا لم يعرفه كتاب آخر منذ وصول « المطبعة » أرض مصر . هذا المثقف الأزهرى الشاب هو الشيخ على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) . وقبل أن نتساءل عما احتواه « الاسلام وأصول الحكم » حتى يحدث الزلزال الفكرى والسياسى الذى صاحب ظهوره ، علينا أن نتذكر جملة أمور أهمها : ان الانكليز رأوا فى غياب الخلافة التركية فرصة سانحة لتنصيب ملك مصر - السلطان فؤاد سابقا - خليفة للمسلمين يستطيعون من خلاله السيطرة على بلاد الاسلام . وكان العرش المصرى من جانبه طامحا فى تولى هذا المنصب العظيم حتى ان مؤتمرا اسلاميا عاما للخلافة أقيم فى مصر حوالى ذلك التاريخ ، وأصدر مجلة تدعو الى الخلافة وهى خلايا شعبية فى الريف المصرى

تنظم هذه الدعوة . وكان الملك فؤاد فى ذلك الوقت أيضا قد آثر الحكم الأوتوقراطى المباشر ، فانقضى على دستور ١٩٢٣ الذى أنجزته ثورة ١٩١٩ ، كما انقضى على حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول الذى فاز فى الانتخابات بأغلبية ساحقة (فى ٢٤ فبراير (شباط) ١٩٢٥) ، ولكن الملك أصدر مرسوما بحل البرلمان المنتخب فى ٦ مارس (آذار) ١٩٢٥ أى فى اليوم الذى كان مقرورا لافتتاحه ، وعين أحمد زيور باشا رئيسا للوزراء ، وألف حكومة ائتلافية من حزب الاتحاد الذى يرأسه يحيى باشا ابراهيم وحزب الأحرار الدستوريين الذى يرأسه عبد العزيز باشا فهمى .

فى هذا المناخ صدر كتاب « الاسلام وأصول الحكم » بقلم شاب ينتمى الى أسرة عريقة فى العلم والثراء ، فبالرغم من أنه لم يكن حزبيا على الإطلاق ، الا أن شقيقه مصطفى عبد الرازق كان عضوا بارزا فى حزب الأحرار الدستوريين . وهنا يجب أن نلاحظ أن مدرسة لطفى السيد قد مضت فى طريقين : الأول على الصعيد السياسى المباشر بتمثيلها الطبقي لأحد القطاعات الهامة من الأرستقراطية المصرية التى اختلطت فى عروقها الدماء شبه الاقطاعية بالدماء البرجوازية الكبيرة ، والطريق الآخر هو « الثقافة » التى هيأت لأبناء البيوتات الكبيرة وخاصة من أغنياء الريف التزود بثمرات الفكر والأدب والفلسفة والفن من الغرب ، حيث كانت حرية الفكر والتعبير من أهم المبادئ التى انطوت عليها هذه الثقافة . لذلك كانت « الازدواجية » بين الموقف السياسى والموقف الفكرى لهذه الطبقة - وربما غيرها من الطبقات - من السمات (الخاصة) بالتجربة المصرية فى الحكم والثقافة على السواء .

فسوف نتأكد من السياق التاريخى ان ليبرالية الأحرار الدستوريين تناقضت غير مرة مع التشريعات الملكية ضد الدستور

وحريات الشعب الأساسية (١٤٧) ، كمواقيتهم أصلا على الاشتراك فى حكومة تألفت فى مواجهة الحزب الفائز بالأغلبية ، بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان ، ومواقيتهم على قانون يمنع الموظفين من الاشتغال بالسياسة ، ومواقيتهم على تشريع معاد لحرية الصحافة ! رغم ذلك مله فقد تصدت « الصفوة المستنيرة » من قادة هذا الحزب وشبابه ومثقفيه تصديا شجاعا وتاريخيا الى جانب « الاسلام وأصول الحكم » فى وجه الانكليز والملك والأزهر وقطاعات واسعة من الرأى العام (المتدين) ، بينما وقفت المعارضة الراديكالية للاحتلال والعرش والمثلة فى حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول موقفا مناوئا للشيخ على عبد الرازق وكتابه ، بالرغم من انها المعارضة الدستورية للحزم الأوتوقراطى ، ومن انها تجسد الطموحات الديمقراطية لشورة ١٩١٩ ٠٠٠ فالازدواجية اذن سمة بارزة وخطيرة من سمات التجربة المصرية حين نرى ان شرائح معينة فى بعض الطبقات الرجعية سياسيا فى احدى المراحل أكثر تقدما على صعيد الفكر ، بينما الشرائح الثورية من الطبقات المتوسطة أكثر تخلفا ، ومرد ذلك بالقطع هو الظروف الموضوعية لنشأة البرجوازية المصرية ، وتداخل مصالحها وهياكلها الانتاجية وعلاقاتها الاجتماعية تداخلا مثيرا مع قوى التخلف .

ان الطبقة المتوسطة التى ثارت عام ١٩١٩ كانت رادارا اقتصاديا وسياسيا لمصالح الفئات التى تكونت منها ، ولكن عمودها

(١٤٧) راجع تفصيلا كتاب د. فاروق أبو زيد « أزمة الديمقراطية فى الصحافة المصرية » خصوصا ما بين ص ٧٩ وص ١٠٣ - مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٧٦ وللمؤلف نفسه أيضا كتاب « الصحافة وفضايا الفكر الحر فى مصر » خصوصا الفصل الأول من الباب الثانى (ص ١٣٣ وما بعدها) والباب الثالث (ص ٢٠١ وما بعدها) - كتاب الاذاعة والتليفزيون - نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٤ .

الفقرى المتخلف حضاريا (صغار الفلاحين والموظفين والحرفيين ومدرسى الالزامى) لم يتح لها الجهد الخلاق لتأصيل « فكرى » معاد لجنود الأوتوقراطية والثيوقراطية . كانت المصلحة الاقتصادية المباشرة (تكوين السوق المحلية) والصيغة السياسية المباشرة (الملكية الدستورية) هما « محرك » الطبقة نحو الديمقراطية . أما التركيب النظرى لقضية الحرية – وعماده الفكر البرجوازى الليبرالى – فقد غاب عن « تكوين » الطبقة المتوسطة المصرية مما أوقعها فى عديد من التناقضات وصلت بها فى النهاية الى مأزق فاجع . أى ان ازدواجية حزب الوفد ومن يمثلهم اجتماعيا ، مصدرها الرئيسى التخلف الفكرى الذى أتاح للقيم الزراعية شبه الاقطاعية أن تستولى على السواد الأعظم من (الجماهير) ، وغرس جرثومة التناقض بين هذه القيم والعنقات لاجتماعية الجديدة ، وهى الجرثومة التى نخرت أسس البناء البرجوازى المصرى وآلت بالمرحلة الثانية من (النهضة) الى السقوط .

ذلك أن الأرستقراطية المصرية لم تكن مؤهلة تاريخيا لانجاز النهضة – رغم تقدم الصفوة المستنيرة وابداعاتها الثقافية – بحكم تمثيلها الطبقي لفئات اجتماعية يتناقض تطورها مع متطلبات الثورة الوطنية الديمقراطية . أى ان مشهد النهضة المصرية فى الربع الأول من القرن العشرين ، كان على وجه التقريب نقيضا للمشهد فى أواخر القرن الماضى حيث كانت هناك درجة من الاتساق بين التكوين الاجتماعى للثورة – النهضة – المتعددة ، وربما كان من ثمار النكسة ما جرى بعدئذ من انفصال بين التكوين الاجتماعى والاطار الفكرى حيث قادت الطبقة المتوسطة الثورة السياسية ، بينما قادت الطبقة الأرستقراطية الثورة الفكرية . ولم يؤد هذا الوضع – بطبيعة الحال – الى التكامل المستحيل ، بل الى التمزق والارتداد .

وكانت قضية « الاسلام وأصول الحكم » أولى النماذج وأعظمها وأخطرهما على هذا الازدواج المركب فى مسيرة النهضة .

كان فكر أحمد لطفى السيد قد ألقى الثنائية التوفيقية التى قالت بها المرحلة الأولى من النهضة سواء فى صورتها الحاملة عند الطهطاوى ، أو صورتها الواقعية عند محمد عبده . ألغاهما حين استبعد « الاسلام » كطرف فى معادلة التقدم ، واكتفى بجانبه الخلقى (القيم) دون جانبه التشريعى (العلاقات الاجتماعية) ، قائلا : ان المعادلة الجديدة تتكون من طرفين هما مصر والغرب . وكانت الترجمة السياسية لهذا التفكير هى الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستورى . وبالرغم من التباين بين فكر الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ثم محمد فريد ، وفكر حزب الأمة بقيادة لطفى السيد حول علاقة مصر بكل من تركيا وانكلترا (الغرب عموما) الا ان الجامعة الاسلامية كمحور للاهتمام المصرى العام انزوت شيئا فشيئا ، وما أن ألفت الثورة الكمالية الخلافة العثمانية نهائيا عام ١٩٢٤ حتى أصبح المناخ مهيئا - موضوعيا - لتقنين « الفكر » المتخلف عن هذا الانهاء .

وقد صدرت عدة بيانات فى تركيا وغيرها من البلدان الاسلامية (السنية) لتساوم هذا الالغاء أو تبرره أو تعارضه . ولكن مصر من بينها جميعا - وفيها الجامع الأزهر - راحت تغلى بين ارادة الانكليز والملك فؤاد من ناحية ، والصوت الجديد الجرى الذى رفعه القاضى الشرعى الشاب على عبد الرازق من ناحية أخرى . . فقد كان سؤاله الظاهرى : هل الخلافة أصل من أصول الدين الاسلامى ؟ أما سؤاله الجوهرى فكان : هل يصلح الاسلام - أو غيره من الأديان - نظاما للحكم ؟ أى ان على عبد الرازق ، القادم من الأزهر كالطهطاوى ومحمد عبده ، أراد أن يخطو بهما خطوة أبعد وأكثر جذرية ، هى الخطوة ذاتها التى (دعا) اليها لطفى السيد ولكن الشيخ عبد الرازق هب (يؤصلها) بصفته من أهل الاختصاص . كان يدرى أن هناك الفكرة الشيوقراطية القائلة بأن سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ، وأن هناك الفكرة التى

تدعى الديمقراطية فتجعل سلطة الخليفة مستمدة من الأمة بالبيعة والاجماع ، وان انتهت فى النهاية الى الأوتوقراطية . وقد أراد على عبد الرازق أن يفند كلا الدعوتين على النحو التالى (١٤٨) :

● نفى أن يكون ورد فى القرآن أو الأحاديث أى نص حول الخلافة كنظام سياسى يتبعه المسلمون . أما الاجماع فقال بشأنه أنه باستثناء الخلفاء الثلاثة الأول ، لم تقم الخلافة بالاجماع بل بالسيف . وروى العديد من الأمثلة أشهرها قصة يزيد بن معاوية ، وقال : ان ازدهار العلوم والفنون فى ذروة تألق الحضارة العربية ، ما عدا علم السياسة ، له دلالة على أن الحكم كان استبداديا مطلقا . ثم نفى أن تكون الخلافة ضرورية للدفاع عن الاسلام لان دين الله لا يحتاج الى خليفة ينود عنه ، وأكد على أن القرآن لم يحدد شكلا معيناً للحكومة ، بل أشار فحسب الى ضرورتها أيا كان نوعها ، أما الخلافة « فليس بنا من حاجة اليها لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا ، فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين » .

● ضرب مثلاً بقول المسيح « اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وتساءل ما اذا كانت « الدولة » جزءاً جوهرياً من رسالة النبي أم انها لم تكن كذلك . فى الحالة الأولى ينبغى - وقد أتم النبي رسالته بوفاته - أن تكون أركان الدولة التى يريدونها قد شيدت ، وهذا لم يحدث على الإطلاق لا بالإشارة ولا بالتنفيذ ، فالهيكل الرئيسى للدولة (كميزانيتها ودواوينها للشئون الخارجية والداخلية والقضاء والجيش) لم يكن قائماً أيام النبي الذى لم يتحدث عن شكل الشورى وكيف يكون . وفى الحالة الثانية ، وهى الأرجح ، فان الدولة ونظامها السياسى لم يكن جزءاً من رسالة النبي والامامات دون تمامها . والأدق هو أن الرسول جاء ليبلى

(١٤٨) يعتمد الباحث على النسخة المحققة حديثاً لكتاب « الاسلام وأصول

الحكم » - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ .

الناس ديناً لا نظاماً للحكم ، وهو رسول « كاخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً الى ملك » . وقد استشهد المؤلف بخمس وأربعين آية من القرآن ، والعديد من الأحاديث التي تبرهن على ان الرسول كان رسولا ولم يكن قط حاكماً ، كان نبياً ولم يكن ملكاً .

● قال الشيخ على عبد الرازق أيضاً : ان الاسلام كدين هو دعوة عالمية ، ولكن العالم كله لا يستطيع أن ينتظم في دولة واحدة أو نظام سياسى واحد « فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به ارادة الله » . كذلك فان النبى حين مات لم يعين بعده خليفة أو حاكماً ، ولم يحدد نظاماً للشورى أو البيعة . كما أن الرسالة قد تمت بانتهاء حياة النبى ، وبالتالي فالزعامات القادمة من بعده لا « تخلفه » فى رسالته الدينية التى انتهت بالفعل ، بل هى زعامات مدنية سياسية . وكان أبو بكر أول من أطلق على نفسه لقب « خليفة » ، وكان ذلك من جانبه تجاوزاً . فالنظام الذى حكم به هو اجتهاد دنيوى لا علاقة له بأسس الدين . والدولة الجديدة التى أقامها أبو بكر هى دولة عربية وليست دولة اسلامية ، عرفت الامارة والأمراء والوزارة والوزراء ، لأول مرة . ويسوق المؤلف دليلاً على ذلك ان الذين لم يبايعوا أبا بكر لم يكفروا ، بعكس الذين أنكروا الرسول ، لأن حكم أبى بكر سياسى يقبل الجدل ، بينما كانت الرسالة وحياً الهياً .

● ويختتم صاحب « الإسلام وأصول الحكم » كتابه قائلاً : « تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين ، أضلّوهم عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم وأذلّوهم ، وحرّموا عليهم النظر فى علوم السياسة ، وباسم الدين خدعواهم وضيّقوا على عقولهم ، فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً ، حتى فى مسائل

الإدارة الصرفة ، والسياسة الخالصة ، الى أن يقول في الأسطر الأخيرة : « لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى ، في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا اليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم » .



هذا هو كتاب « الاسلام وأصول الحكم » هدفه الشامل فصل الدين عن الدولة ، أى نزع الرداء « الشيوقراطى » للحكم . وهدفه الموضعى المحدد هو الأخذ بالقوانين الوضعية للنظام السياسى ، أى نزع الرداء « الأوتوقراطى » للحكم ، وهى خطوة أبعد كثيرا من من البحث عن « نصوص » دينية تحرم الكهنوت والدكتاتورية ، وهى أيضا خطوة أبعد كثيرا من « التوفيق » بين نصوص الشريعة وقوانين العصر الحديث ، لذلك كان لابد أن تقف فى وجه الكتاب ومؤلفه قوى متباينة الأصول والمنابع والاتجاهات والوسائل والغايات . وكان الشيخ على عبد الرازق قد بدأ كتابه بعد البسملة « أشهد أن لا إله الا الله ، ولا أعبد الا إياه ، ولا أخشى أحدا سواه . له القوة والعزة ، وما سواه الا ضعيف ذليل » . والرمز واضح لا يحتاج الى بيان أن الشيخ يغمز الجالس على العرش بدءا من السطر الأول فى الكتاب . لذلك كان لابد من أن تتشكل طلائع الحملة من الملاكوالانكليز وحزب الاتحاد ممثل القطاع غير المستنير من الأرستقراطية المصرية . وكان لابد أن تتجسد الحملة فى أهل الاختصاص من « علماء الدين » . وكان لابد أخيرا من أن يلتحق بالحملة عنصر التخلف الفكرى لدى ممثلى الطبقات الشعبية وفى مقلداتهم زعيم ثورة ١٩١٩ سعد زغلول (١٤٩) .

(١٣٩) تراجع فى هذا الصدد المقدمة الوثائقية التى كتبها د . محمد عمارة للنسخة الجديدة المحققة من كتاب الشيخ على عبد الرازق (من ص ٥ الى ص ١١٠) .

هكذا تم أولا ، الايحاء الملكي الى (هيئة كبار العلماء) بالأزهر ، أن تستدعى الشيخ على عبد الرازق لتحاكمه وفقا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة (١٩١١) ونصها « اذا وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا ياسب وصدق العالمية ، يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر باجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء ، المنصوص عليها في الباب السابع من القانون ، باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم . » ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وطرده من كل وظيفة ، وقطع مرتباته من أى جهة كانت ، وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية . » والمعروف أن هذا القانون وضعه الخديو عباس حلمي الثاني ضمن قوانين أخرى لتكميم الأزهر ، على اثر النشاطات الفكرية والوطنية التي لوحظت بين جنباة . المهم ان هيئة كبار العلماء اجتمعت في ١٢ أغسطس (آب) ١٩٢٥ برئاسة الامام الأكبر محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور ٢٤ عضوا آخر وكذلك (المتهم) الشيخ على عبد الرازق الذي دفع شكلا أول الأمر بعدم اختصاص الهيئة الموقرة بالنظر في (قضيته) . ولكن الهيئة رفضت هذا الدفع الفرعى ، وحكمت عليه بعد أقل من ساعتين بما نصه (حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر باجماع أربعة وعشرين معنا من هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ على عبد الرازق ، أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الشرعية (مؤلف كتاب « الاسلام وأصول الحكم » من زمرة العلماء) .

كان هذا الحكم يقتضى طرد الشيخ على عبد الرازق من وظيفته فى القضاء . وكان عبد العزيز باشا فهمى وزيرا للحقانية (العدل) فى حكومة زيور باشا الغائب حينذاك ، وقد حل مكانه بالنسابة يحيى باشا ابراهيم . الوزير هو رئيس حزب الأحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالانكليز ، والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد

الوثيق الصلة بالملك . وبدت الفرصة مزفوجة في الأفق : فالملك قد ساء موقف المثقف الأزهرى من الخلافة وهو الطامع فيها . ورئيس حزب الاتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الأحرار ولو على أنقاض الائتلاف الحكومى . كانت الفرصة مزدوجة ، فالملك لا ينسى لعبد العزيز فهمى انه رفض يوما حصوله على صفقة من الأراضى الزراعية الخصبة بمبادلة نقل قيمتها أربعة أضعاف ، ويحيى باشا ابراهيم لا ينسى له أنه رفض تعيين نجله فى منصب استثنائى بسلك القضاء .

لذلك بدأت الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الرازق بطرده من وظيفته . ولكن الوزير آثر أن يرسل القضية برمتها الى « لجنة قسم القضايا » بالوزارة لبدء الرأى حيث أنه يشك فى المقصود من المادة التى حكم بمقتضاها . وقال ان اسماعيل صدقى باشا والمرحوم فتحى باشا زغلول هما اللذان وضعا قانون الأزهر عام ١٩١١ ، وأن الفقرة الأولى من المادة ١٠١ مقصود بها السلوك الشائن ، وليس الخطأ فى الرأى ، وأن النص الفرنسى لهذه الفقرة ترجمته الحرفية « الذى يرتكب فعلا مزرىا بوصف العالمية » . ولكن رئيس الوزراء بالنيابة لم يعجبه هذا الموقف ، فاستصدر مرسوما ملكيا يعفى عبد العزيز فهمى من منصبه الوزارى . غير ان حزب الأحرار الدستوريين انتقم لرئيسه بسحب وزيريه الباقين من الحكومة وانفض الائتلاف . واستطاع الوزير الجديد - على ماهر باشا - أن يشكل مجلسا للتأديب من مفتى الديار المصرية وبعض مشايخ القضاء الشرعى اجتمع فى ١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٢٥ وقرر « باجماع الآراء اثبات فصل الشيخ على عبد الرازق من وظيفته » . ورغم ذلك كله ، لم يستطع جلالة الملك فؤاد الأول - ولا ابنه من بعده - أن يصبح خليفة المسلمين !!

أين كان الانكليز فى هذه القضية ، وهم حلفاء العرش من

ناحية ، وأصدقاء الأحرار الدستوريين من ناحيه أخرى ؟ نشرت « الأهرام » فى ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ عن التايمز البريطانية قولها : « بعد أن أقصى الخليفة الأخير من تركيا ، اقترح عقد مؤتمر فى القاهرة من زعماء السنين لتعيين خليفة . ولأسباب عديدة تعذر عقد المؤتمر فى مارس (آذار) ١٩٢٥ ، ولكن ترجو السكرتارية التى تألفت فى الأزهر أن يعقد المؤتمر فى الربيع القادم ، والمعتقد أن علماء الدين فى مصر يحنون ترشيح الملك فؤاد للخلافة . وليس ثمة ما يدعو الى القول بأن الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوى عليه من تقدير ظاهر لتمسكه بالمبادئ الدينية الصحيحة » . وجريدة التايمز لا تتكلم فى السياسة وحدها ، فهى تعرف جيدا الأهمية الفكرية الفائقة لكتاب الشيخ على عبد الرازق الذى تقول عنه كما نشرت « الأهرام » فى ١٦ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ : « . . أما الشيخ على عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم أمين فى آرائهما الفكرية » . وفى ١٨ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تنقل « الأهرام » عن المورننغ بوست قولها الصريح : « ان الأزمة الحالية رمز للإشارة الأولى التى تشير الى انقلاب الشعور ضد نفوذ عال » .

هذا ما صرحت به الصحافة الانكليزية مما يؤكد الدور النشط لبريطانيا فى محاولة نقل الخلافة الى مصر ، ومساندتها العملية للملك فؤاد فى أزمة كتاب « الاسلام وأصول الحكم » ، ولكن ما موقفها من أصدقاءها التقليديين مزدوجى الشخصية الذين وصلوا فى الدفاع عن حرية الفكر والتعبير حدا انفض معه الائتلاف المعادى أصلا لحزب الأغلبية ، واهتزت معه الحكومة التى شاركوا فيها رغم غياب الدستور وتعطيل البرلمان ؟ نشرت جريدة « الأخبار » لسان حزب « الاتحاد » فى ٧ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٥ تصريحاً لدار المعتمد البريطانى نقلته عنه وكالة رويتر وجاء فيه : « ان دار المعتمد البريطانى نظرا لوصف المسألة بأنها دينية ، لم تتدخل ،

عملا بالتقاليد التي جرت عليها من قبل في مثل هذه الأحوال .
وكان الكلام موجها - بهذا الأسلوب الملتوى - الى « الأصدقاء » حتى
يعندوا بريطانيا . ولكن الوثائق السرية لوزارة الخارجية البريطانية
التي نقل عنها الصحفي المصري محسن محمد (١٥٠) ما ورد فيها
عن قضية « الاسلام وأصول الحكم » تعطى الدليل الدامغ على هذا
الموقف المنافق للحكومة البريطانية . يقول المندوب السامي بالوكالة
نيفيل هندرسون في برقية رقم ٦٥١ بتاريخ ١٢ (أيلول) سبتمبر
١٩٢٥ الى رئيس الوزراء أوستن تشمبرلن ان يحيى باشا ابراهيم
جاءه منفعلا « حاولت جهدى أن أهدئه . وأخبرته انه بالنظر الى
الطابع الدينى للخلاف ، فان الموضوع من نوع لا يستطيع معه قصر
الدوابة (مقر المندوب السامي البريطانى فى القاهرة حينذاك)
أن يبت بشئ » . وفى مكان آخر من البرقية البالغة الطول « ركزت
جهدى قدر الامكان للمحافظة على الائتلاف التام ، أو اذا تعذر ذلك
تخفيف الصدمة الناجمة عن تمزق الائتلاف بحيث نضمن أن يظل
الأحرار الأكثر اعتدالا ، مؤمنين بأن سقوط سعد زغلول هو هدفهم
الرئيسى . فالنزاع بين الحزبين لا يعنى حكومة جلالة ملك بريطانيا
الا من حيث انه يضاعف أو يقلل من فرصة هزيمة سعد فى
الانتخابات » .

هكذا كان موقف الاستعمار البريطانى من « الخلافة » موقفا
مؤيدا للفكر الشيوقراطى - رغم استمتاع بريطانيا بفصل الدين عن
الدولة - وهكذا كان موقفه من دكتاتورية الملك والأقليات
الأرستقراطية الحاكمة فى غياب الدستور ، موقفا مؤيدا للفكر
الأوتوقراطى ، رغم استمتاع بريطانيا بالنظام الليبرالى !

وذلك كان الوجه السياسى المباشر للقضية ، فكيف طالعنا
الوجوه الفكرية ؟

(١٥٠) جريدة « الجمهورية » المصرية - ٤ تموز (يوليو) ١٩٧٥ .

ربما كانت حيثيات حكم هيئة كبار العلماء هي الوثيقة الفكرية الرئيسية التي عارضت كتاب « الاسلام وأصول الحكم » في نقاط سبع محددة هي :

١ - أنه جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا .

٢ - وأن الدين لا يمنع من ان جهاد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لا بلاغ الدعوة الى العالمين .

٣ - وأن نظام الملك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، كان موضوع غموض أو ابهام أو اضطراب أو نقص ، وموجبا للحيرة .

٤ - وأن مهمة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ .

٥ - وانكار اجماع الصحابة على وجوب نصب الامام ، وعلى أنه لابد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا .

٦ - وانكار ان القضاء وظيفة شرعية .

٧ - وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده ، رضى الله عنهم ، كانت لا دينية .

وقد ردت الوثيقة على هذه النقاط معارضة وأى المؤلف بشأنها ، مستشهدة بآيات من القرآن و ببعض الأحاديث النبوية . وفور اقرار الحيثيات أبرق شيخ الأزهر الى القصر الملكي ما نصه : « صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة ، بالاسكندرية .. أرجو أن ترفعوا الى السدة العلية الملكية ، عني ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على أن حفظ الدين في عهد جلالة الملك من عبث العابثين والحاد الملحدين ،

وحفظت كرامة العلم والعلماء . وأننا جميعا نبتهل الى الله ونضرع
اليه أن يديم جلاله مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الاسلام
والمسلمين ، وأن يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكي
الأمير فاروق ، ولي عهد الدولة المصرية . انه سميع مجيب . توقيع :
شيخ الجامع الأزهر » .

وكان الشيخ محمد رشيد رضا هو أول من كتب « في صحيفته
المنار » يقول : « لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه - أي عن
المؤلف - لئلا يقول هو وأنصاره ان سكوتهم عنه اجازة له أو عجز
عن الرد عليه » . كانت هذه الكلمات هي الاشارة - الملكية ؟ -
الأولى لمحاكمة الكتاب والمؤلف ، غير أن رشيد رضا تابع نقده قائلا :
ان الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها أعداء الاسلام لاضعاف هذا
الدين وتجزئته من الداخل (١٥١) . أما الشيخ محمد بخيت فنسب
الى علي عبد الرازق تبنيه لنظرية السير توماس أرنولد التاريخية
المعادية لاجماع الفكر الاسلامي بكامله . وكانت أخطر الردود للشيخ
محمد الحضر حسين في كتابه « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم »
الذي أهداه الى « خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر
المعظم » وبرهن فيه على ان المسلمين عرفوا العلوم السياسية كغيرهم
كقول أحسن بن أبي الحسن البصري « كن للمثل من المسلمين أخا ،
وللكبير ابنا ، وللصغير أباً » وكقول معاوية « لو كان بيني وبين
الناس شعرة ما انقطعت » . اذا شملوها أرخيتها واذا أرخوها
شددتها » وكقوله أيضا « أن لا أحول بين الناس وبين أسنتهم ،
ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا » . ويعلق أحمد بهاء الدين في
كتابه « أيام لها تاريخ » بأن هذه الأقوال « من قبيل الحكم المأثورة ،
وهي شيء آخر تماما غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقي » .
ويلاحظ أيضا أن الشيخ لم ينتبه وهو يضرب المثل بكلمة معاوية

(١٥١) « المنار » - المجلد ٢٦ ص ١٠٤ - عدد ٢١ يونيو (حزيران) سنة

الأخيرة أنه يسوق دليلا على الاستبداد السياسى الذى يريد أن ينكره، فمعاوية يقول : « انه يترك الناس أحرارا يقولون ما يشاءون ما داموا لا يمسون سلطانه » (١٥٢) . ولكن الغريب حقا ان محمد عمارة - محقق كتاب « الاسلام وأصول الحكم » وجامع وثائقه وكاتب مقلته - يشيد بهذه الدراسة للشيخ الخضر حسين ، ولعل مأخذه الوحيد عليها ان صاحبها أهداها الى جلالة الملك ! ويضيف محمد عمارة مجموعة من الانتقادات الى الشيخ على عبد الرازق وكتابه ، بعضها خاص بالمنهج ويبدو فيه الناقد ، وكأنه على يسار المؤلف يطالبه تقريبا بما قد يطالب به أحد الباحثين عام ١٩٧٥ لا عام ١٩٢٥ ، وبعضها الآخر يخص أدوات البحث ويبدو فيها الناقد وكأنه على يمين المؤلف حين يطالبه بما قد يطالب به من عاش فى القرن الثانى أو الثالث الهجرى . . . !

ان أكثر المواقف المتخلفة دلالة هو بالطبع موقف سعد زغلول، الذى يستبعد أن يكون « نكاية » سياسية فى الائتلاف الوزارى بقدر ما هو «قناعة» عقلية خالصة ، يقول « قرأت كثيرا للمستشرقين وللسواهم فما وجدت ممن طعن منهم فى الاسلام حجة كهذه الحجة فى التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ على عبد الرازق . . . لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ، والا فكيف يدعى أن الاسلام مدنيا ، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟ فاية ناخية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها فى الاسلام ؟ هل هو البيع أو الاجارة أو الهبة ، أو أى نوع آخر من المعاملات ؟ ألم يدرس شيئا من هذا فى الأزهر ؟ أو لم يقرأ ان أمما كثيرة حكمت بقواعد الاسلام فقط عهودا طويلة كانت أنصر العصور ؟ وأن أمما لا تزال تحكم بهذه القواعد ، وهى آمنة مطمئنة ، فكيف لا يكون الاسلام مدنيا ودين حكم ؟ » الى أن يقول : « . . وما قرار هيئة كبار العلماء

(١٥٢) أحمد بهاء الدين ، « أيام لها تاريخ » ، الطبعة الثالثة ، دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٧ (ص ٢٢٦) .

بإخراج الشيخ على من زمريتهم الا قرار صحيح لا عيب فيه ، لان لهم
حقا صريحا - بمقتضى القانون ، او بمقتضى المنطق والعقل - أن
يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم . فذاك أمر لا علاقة له
مطلقا بحرية الرأي التى تعنيها السياسة ، (١٥٢) .

وذلك هو رأى زعيم الأغلبية الشعبية وممثل الشريحة
البرجوازية الأكثر تقدما ، ولعله كان أكثر حدة مما جاء فى جريدة
« الأخبار » لسان حال حزب الاتحاد المناوىء له سياسيا واجتماعيا،
باستثناء الألفاظ الخشنة التى استخدمتها الجريدة المذكورة ضد
الكتاب ومؤلفه والحزب الذى يسانده . ان هذا التناقض الفاجع بين
التمثيل السياسى والاجتماعى لحزب الطبقة المتوسطة (الوفد)
وآرائه الفكرية فى القضايا الجوهرية يزيد مسيرة « النهضة »
انفصاما بين قاعدتها المادية وأفكارها . أية انتكاسة لحقت بهذه
المسيرة بعد أن خلت مسودة دستور الثورة العرابية من النص على
دين للدولة ، فاذا بقائد ثورة ١٩١٩ يستهجن كتابا يعارض الحكومة
الدينية !!

هذا بينما كان الفكر الليبرالى موزعا بين « المثقفين » ذوى
الانتماءات المختلفة ، كمجلة « الهلال » التى قالت فى عدد (تموز)
يوليو ١٩٢٥ : « ان كل أمة اسلامية حرة فى انتخاب من تريده
حاكما عليها ، وسواء كان الأستاذ على عبد الرازق قد وفق الى أن
يسند نظريته هذه الى الدين - كما نعتقد - أم لم يوفق ، فان هذه
النظرية تتفق وأصول الحكم فى القرن العشرين ، الذى يجعل
السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم أو ميقاتهم
الأخرى » . وتبرر مجلة « المقتطف » فى عدد (آب) أغسطس
١٩٢٥ وقفها الى جانب الكتاب « لا لاننا نعتقد ان كل ما قاله حضرة

(١٥٣) نقلا عن كتاب سكرتيره محمد ابراهيم الجزيرى « سعد زغلول -

ذكريات تاريخية طريفة » - كتاب اليوم - القاهرة (ص ٩٢) .

القاضي على عبد الرازق وامثاله قرين الصواب وخال من الخطأ ، بل لان قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشهد لهم ويغري بالبحث والتنقيب » . ويعلق سلامة موسى في « هلال » أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٥ بأن لعلي عبد الرازق « الحق في أن يكون حرا يرتأى ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأي قيد سوى الاخلاص » ، وحتى « الوفد » لم يخل من صوت ليبرالي كأحمد حافظ عوض يكتب في « كوكب الشرق » بتاريخ ١٧ (آب) أغسطس ١٩٢٥ متسائلا : « هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على وجهه ؟ أم لها غير الدستور نظاما خفيا تمتد خلاله ظلماته أيد تفتك بما قرر الدستور من حقوق ؟ » .

ولكن الذي قاد الحملة الى جانب الكتاب ومؤلفه وضد التخلف الفكري المخيف والموقف السياسي المشين ، كان بطبيعة الحال حزب الأحرار الدستوريين عبر جريدته « السياسة » وبأقلام صفوة المثقفين في ذلك العصر كالدكتور طه حسين ، والدكتور هيكل ، والدكتور منصور فهمي ، ومحمود عزمي ، وعبد القادر المازني . ولقد كان جوهر كتابات هؤلاء جميعا هو نفسه جوهر كتابات الليبراليين المصريين غير المنتمين الى حزب الأحرار : الاعتراف بحق الشيخ على عبد الرازق في اعلان ما يراه حقا . أي ان الدفاع كان في واقع الأمر عن « الشكل » بغض النظر عن المضمون . لذلك كان العمل الفكري الهام الذي قدمته « السياسة » هو مقتبساتها عن الامام محمد عبده (عدد ٦ يوليو (تموز) ١٩٢٥) الذي يعد كتاب « الاسلام وأصول الحكم » تطويرا شجاعا لها . وقد رتب الأستاذ محمد عمارة في دراسته الوثائقية هذه المقتبسات على النحو التالي :

١ - قال الشيخ محمد عبده ان الخليفة « حاكم مدني من جميع الوجوه » .

٢ - « وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة

الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر « و « ليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » .

٣ - « ان الشرع لم يجرى ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم » .

٤ - « لم يقتتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة » .

٥ - « اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لا يجوز حمله على الكفر » .

ان الاستشهاد بأقوال الامام محمد عبده تعنى ان تفكيره كان مقبولا من رأى العام ، كما تعنى قرابة ما بين « الاسلام وأصول الحكم » وهذا التفكير . واذا كان نضال محمد عبده قد انتهى بنفيه أمدا من الزمن ثم عودته ومباركته لنظرية « المستبد العادل » فالى أين انتهى نضال الشيخ على عبد الرازق ؟



نشرت جريدة « السياسة » بتاريخ ١٣ (آب) أغسطس ١٩٢٥ مذكرة الشيخ على عبد الرازق ردا على الملاحظات السبع التى وجهتها اليه - كاتهامات - هيئة كبار العلماء بالأزهر . ونحن نذكر أن الشيخ قد أصر أمام الهيئة المذكورة على كل ما جاء فى الكتاب . وهو فى رده المطول على التهم ينفىها بقوله انها لم ترد أصلا فى الكتاب . وهو بالطبع رد ضعيف ومساومة على رأى تشكىل احدر درجات التراجع . انه من جهة لم يتخل عن الكتاب ، ولكنه يرفض من جهة أخرى أن « يتهم » بما جاء فى بيان هيئة كبار العلماء . ويلاحظ أن هذا الايحاء بالتراجع قد التقطته صحافة تلك الأيام

فيما نشر له من أحاديث اقتطف منها الكثير محمد عمارة في كتابه الوثائقي عن القضية كلها . وأهم هذه الأحاديث أدلى به الى جريدة « بورس اجبسين » ونقلته « السياسة » في عدد ١٤ (آب) أغسطس ١٩٢٥ وفيه يؤكد « ان فكرة الكتاب الأساسية التي حكم من أجلها هي ان الاسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن تنظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن » . وقال : « ان الخلافة ليست نظاما دينيا ، والقرآن كما قلت في كتابي « لم يأمر بها ولم يشر » ثم « ان النبي لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط أن ينشئ حكومة أو دولة ، فقد كان رسولا بعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا » . هذه التصريحات الحاسمة تتناقض مع نغمة المذكرة ، كما تتناقض مع « نهاية » الشيخ علي عبد الرازق حيث منع إعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦ ، ويقال انه أوصى بعلم نشره على الإطلاق مما أثار قضية أخرى بين ورثته والأستاذ محمد عمارة ومجلة « الطليعة » حين نشرت النص الكامل قبل أن يضمه كتاب . كذلك فانه لم يكتب شيئا ذا بال طيلة أربعين عاما ، واستعاده الأزهر مرة آخر الى هيئة كبار العلماء في عهد الملك فاروق .

هذه النهاية المثيرة للعجب والأسى تدعو الى التأمل من جملة زوايا :

● أولها أن الشيخ علي عبد الرازق لم يكن استثناء بين الليبراليين المصريين سواء في المقدمات أو النتائج ، فقد تألقوا فجأة وانطفأوا فجأة بين انكسار الثورة العرابية وانكسار ثورة ١٩١٩ .

● ان اليقظة المفاجئة والموت المفاجيء للعقل الليبرالي المصري يعكسان التناقض الفادح الثمن بين الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي

رفعت لواء هذا العقل على صعيد الفكر ودأسته تحت الأحذية على صعيد المصالح التطبيقية ، وبين الطبيعة الاجتماعية للطبقة «الثورية» على الصعيد السياسى و « المتخلفة » على صعيد البنية الفكرية .

● لقد وصلت قضية « الاسلام وأصول الحكم » - وعمودها الفقرى فصل الدين عن الدولة - الى ذروة التعارض الذى لا يلتئم بين الاعتماد على شواهد الدين (القرآن والسنة) ، والتوصل الى نتائج غير دينية . . فاللعب على « أرض الآخرين » لا يقود بالضرورة الى كسب الجولة .

غير أن التناقض بين القاعمة المادية للشورة والقيم الفكرية للتقسم ، قد أثمرت معادلة يستحيل حلها فى ظل البرجوازية المصرية .



٢ - لم يكد العام يكتمل على قضية « الاسلام وأصول الحكم » للشيخ على عبد الرازق ، حتى استيقظ رأى العام المصرى من جديد على « محاكمة ثانية » عالية الضجيج ، لم تختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر ، وإنما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم فى البرلمان والجامعة والأزهر والصحافة والشارع جميعا وفى وقت واحد . تلك كانت محاكمة الدكتور طه حسين المدرس حينذاك بالجامعة الرسمية الحديثة الولادة ، لانه جمع بعض المحاضرات التى يلقيها على طلابه وأصدرها فى كتاب عنوانه « فى الشعر الجاهلى » ضمن مطبوعات دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ، واذا ببلاغ من طالب أزهرى يدعى خليل حسنين مؤرخ فى ٣٠ مايو ١٩٢٦ « الى سعادة النائب العمومى » يتهم فيه طه حسين بأنه أصدر كتابا يشتمل على « طعن صريح فى القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم » . ثم وصل « سعادة النائب العمومى » خطاب

آخر أكثر خطورة لأن صاحبه هو شيخ الجامع الأزهر شخصيا يوجز فيه تقريراً لعلماء الأزهر حول كتاب طه حسين المذكور « كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى نسبه الشريف ، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ، ويدعو الناس للفوضى » . وطالب الامام الأكبر « اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة » وأرفق بالبلاغ صورة من تقرير العلماء . وفي ١٤ (أيلول) سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنا ببلاغ ثالث الى « سعادة النائب العمومي » ضد طه حسين وكتابه الذي « طعن فيه على الدين الاسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة » . وكان لابد للنيابة العامة ، أمام هذا الحصار المكثف ، من أن تفتح التحقيق مع الدكتور طه حسين - تمهيدا لمحاكمته - حول ما جاء في كتابه « في الشعر الجاهلي » .

وهذا ما كان . . . ففي ١٩ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٦ تولى الأستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر مسئولية التحقيق مع « المتهم » في أربع نقاط رئيسية أجمع عليها أصحاب البلاغات السالفة الذكر ، وهي :

● ان المؤلف أهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في اخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ (المقتطفات كلها من الطبعة الأولى) من كتابه ما نصه : « . . . للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل ابن ابراهيم الى مكة ، ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى » .

● ان المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا ، فزعم بأنها ليست منزلة من عند الله ، وأن هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت ، لا كما أوصى الله بها الى نبيه مع ان معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مروية من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم .

● ان المؤلف طعن فى نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال فى ص ٧٢ من كتابه « ونوع آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر و اضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه الى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها » .

● ان المؤلف أنكر أن للاسلام أولوية فى بلاد العرب اذ يقول فى ص ٨٠ من كتابه « أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولوية فى بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الله الى الأنبياء من قبل » . وفى ص ٨١ قال : « .. وشاعت فى العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يحدد دين ابراهيم ، ومن هنا اتخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا دين العرب فى عصر من العصور ، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفوا الى عبادة الأوثان » .

تلك هى التهم التى ووجه بها طه حسين فى التحقيق ، من جملة البلاغات التى وصلت النائب العام . فى هذا الوقت كان البوليس السياسى يكتب تقريراً سرى من نسختين احدهما للملك والأخرى للمندوب السامى البريطانى . وبتاريخ ٢٢ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٢٦ يقول التقرير الأول « أتشرف بالايماء

الى طلب سعادتك (يقصد رئيس الديوان) عن كتاب « فى الشعر الجاهلى » للشيخ طه حسين . فان المنهج الذى اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسى . وهو منهج الشك فى كل شىء . والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما . وكما يقول الشيخ : يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية . ثم يستطرد التقرير السرى : ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ فى تأليف كتابه طرح عن نفسه العواطف القومية والدينية ، وبالتالي أصبح بلا مقدسات . وقد بدأ الشيخ طه فى تطبيق هذا المذهب فى الجامعة وقال فيه كثيرا من المحاضرات .

أما تقرير القلم السياسى الى الملك بتاريخ أول نوفمبر ١٩٢٦ فيقول : « علمنا أمس حوالى الساعة العاشرة صباحا بعزم بعض طلبة الأزهر ومنهم الشيخ الفقى والشيخ محمد الأسمر ، على عمل مظاهرة والمناداة بسقوط الشيخ طه حسين .

وفى الساعة الحادية عشرة صباحا بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمد الأسمر ومعه الشيخ الفقى ، والشيخ محمد محسن والى ، وهم من طلبة السنة الرابعة قسم على الأزهر ، وقال أولهم وهو الشيخ محمد الأسمر : سيروا بنا أيها الطلبة نحو المشهد الحسينى لنعلم الرأى هناك غضبتنا على الملحدين ، لأن المولد يجمع كثيرا من طبقات المصريين ، فصفق له الحاضرون وحبدوا فكرته وخرجوا جميعا قاصدين هذه الجهة ، وعند خروجهم من باب الأزهر هتفوا قائلين : ليسقط طه حسين . . . ليسقط عبد العزيز فهمى . . . ليسقط البندارى . . . وما زالوا كذلك حتى وصلوا الى سيدنا الحسين ، وهناك اشترى بعضهم أعدادا من جريدة السياسة وهتفوا

وهى فى أيديهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقدمه .

وفى تقرير القلم السياسى الى الملك بتاريخ ٥ يناير (كانون الثانى) برقم ٣٢ سياسى سرى وبتوقيع حكمدار بوليس مصر تلاحظ (مع جمال سليم مؤلف « البوليس السرى يحكم مصر ») (١٥٤) ان الغضب على طه حسين قد انتقل من الأزهر والقاهرة الى أهل المدن الأخرى فى الدلتا والصعيد من الأعيان والتجار وغيرهم . ويقول التقرير المذكور : « أتشرف بأن أرسل لمعاليتكم (يقصد كبير الأمناء) بصورة التلغراف الذى وصل الى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مذيلا بامضاء فريق من علماء وأعيان وتجار « اسنا » بأمل التكرم بالمعلومية » . ويرفق التقرير بالنص البرقى : « . . . اذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطف حسين وصيانة للائتلاف ، فلا غرابة فى هدم الباقي من أحكام الدين وهى الأوقاف . . كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة . . هل أقاموا لنا ديناً جديداً قبل الاجهاز على ديننا القديم . . . ويشاع ان المشاريع اللادينية أجمع ستنفذ فى وزارة الائتلاف بإيعاز حزب وأعضاء كل المراد أن يحمى دين الله لا حماية الأعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمان . . » .

وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الأهالى ٢٦ رجلاً .
فى هذا المناخ كان يجرى التحقيق مع طه حسين .



ولابد أن طه حسين - المتهم - ومحمد نور - المحقق - فوجيء كلاهما بالمضاعفات التى تواترت فى قاعة البرلمان ، وبين جدران

(١٥٤) الطبعة الأولى - دار القاهرة الثقافة العربية - ١٩٧٥ والكتاب يؤرخ بالوثائق للمرحلة ما بين ١٩١٠ و ١٩٥٢ .

الجامعة وصفحات الجرائد ، حتى أصبح البحث العلمى الجاف « فى الشعر الجاهلى » حديث رجل الشارع .

كان طه حسين ، كعلى عبد الرازق من أبناء الأزهر ، وكان مثله صديقا لحزب الأحرار الدستوريين دون ارتباط عضوى أو التزام تنظيمى . وكلاهما - فى ذلك الوقت - لم يكن ذا طموح سياسى مباشر فى السلطة ، وإن كانت لأفكارهما أبعاد سياسية . وكانت الشهور القليلة التى مضت بين قضية « الاسلام وأصول الحكم » و « فى الشعر الجاهلى » قد عرفت تغيرا سياسيا هاما باعتلاء عدلى يكن رئاسة الوزارة ، وعودة البرلمان حيث أصبح سعد زغلول زعيما للمعارضة .

هنا تبلورت المفارقة التاريخية بين تجسيد الطبقة المتوسطة ممثلة فى حزب « الوفد » بقيادة سعد - للديمقراطية السياسية ، وتخلفها الفكرى المروع . بينما كانت الأرستقراطية المصرية ذات التراث الاجتماعى الثقيل بالعداء للشعب ، هى التى رفعت لواء الحرية الفكرية وتقدم البحث العلمى والنهضة . تبلورت هذه المفارقة بشكل حاد فى قضية طه حسين ، أكثر حدة مما كان عليه الأمر فى قضية الشيخ على عبد الرازق ، بالرغم من أن « موضوع » الشعر الجاهلى أبعد كثيرا عن خياشيم رجل الشارع من « موضوع » الاسلام وأصول الحكم ومشكلة الخلافة . . حتى أن الملك والانكليز لم يتدخلوا هذه المرة لاشعال الحريق ، وربما كان هذا الموقف سببا فى اطفائه حيث بات مكتب النائب العام بعيدا - على وجه التقريب - عن ضغوط الذين يكبسون أضرار الضوء الأحمر والأخضر . بل أصبح ضغط الأزهر والرأى العام هو - تقريبا - الضغط الوحيد والخطير .

لماذا ؟

لأن العقل العلمى لم يكن هو الذى يفكر ، بل الوجدان الدينى الذى التقط « تفاصيل النتائج الثانوية » لبحث طه حسين ، وبعض

« الاشارات الدينية » و « لهجة بعض الفقرات » فزلزلته جرأة الرجل على اقتحام المقدسات . ان القيمة الأولى والعظمى لكتاب « فى الشعر الجاهلى » هى المنهج الذى اتبعه طه حسين فى البحث ، المنهج القائل - على حد تعبير الدكتور لويس عوض فى كتابه « ثقافتنا فى مفترق الطرق » (١٥٥) - « ان الدليل النقلى وحده لا يكفى ، وان عنعنة القدماء عن القدماء أو المحدثين عن القدماء لا تكفى ، بل ينبغى أن يمتحن كل شئ بالدليل العقلى وبالدليل الاستقرائى » أو كما قلت فى كتابى « ماذا يبقى من طه حسين » ما نصه : « ان ما وصلنا عن القدماء ليس منزها عن اعادة النظر والتمحيص ، ويجب أن نلتقى به بعيدا عن اليقين والايمان ، وقريبا من الإنكار والشك » (١٥٦) .

● الأولى هى ان طه حسين « كان يتوجه الى ما هو أخطر من النظام السياسى ، كان يفتح النظام الفكرى للمجتمع والسلطة على السواء ، لذلك فهو بالرغم من أنه لم يتعرض لشخص محدد - كالذات الملكية مثلا - أو حتى مبدأ سياسيا مباشرا ، الا أنه طورد ولوحق بصورة غير مسبوقه فى ذلك الوقت . ولا يكفى القول بأن طه حسين قد طبق منهج الشك عند ديكارت على الشعر الجاهلى ، ولا يكفى أيضا أنه رأى فى هذا الشعر انتحالا دفعه لأن يرجح بانشاء هذا الشعر فى صدر الاسلام . وانما ينبغى ، بالاضافة الى ذلك كله ، القول بأن طه حسين كحلقة فى سلسلة الفكر البرجوازى الجديد قد دعم الرؤية الليبرالية الوافدة على الثقافة بشاهد خطير يمس قدس الأقداس عند الفكر السلفى وهو اللغة . لقد حلول طه حسين - مثلا - ليدلل على صحة الفرض الذى شرع فى اثباته ، أن يستشهد بالقرآن لغة وأسلوبا على مدر القراة التى تصل بين

(١٥٥) دار الآداب - بيروت ١٩٧٤ - ص ١٢٥ .

(١٥٦) دار المتوسط - بيروت ١٩٧٤ - تقع الدراسة من ص ١١ الى ص ٣٠ .

والحوار بينى وبين طه حسين يقع من ص ٣١ الى ٧٨ .

هذا (البيان) الاسلامي ، والنسيج البلاغي للشعر الذي استقر في التاريخ والوجدان المتوارث . بأنه يمت الى العصر الجاهلي . . بينما صوره وأوزانه وأخيلته ، بل وأشباح معتقداته ، تمت الى صدر الاسلام . .

● « وكانت المشكلة من الناحية الفكرية أهم بكثير مما أراد البعض أن يسبغه عليها من الناحية الدينية . . ان مجموعة المقدمات والنتائج التي توصل اليها طه حسين لا تعنى مطلقا أنه ملحد ، بل هي بعيلة كل البعد عن أن تجعل منه مفكرا ماديا بالمعنى الصحيح لهذا التعبير ، سواء في فلسفات القرن الثامن عشر وما سمي بعصر التنوير ، أو في فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الماركسية الى البراغماتية والوضعية والتجريبية . ان طه حسين في بحثه الرائد يظل مفكرا مثاليا بالمعنى الفلسفي كديكارت نفسه ، وإن لم يتخذ من ديكارت ولا من أوغست كونت سوى بعض العناصر المنهجية غير المترابطة عضويا في نظام فلسفي متسق . أي انه بلغة هذه الأيام قد استلهم الشعار أكثر من استلهامه لأسس البناء المنهجي وطوابقه الشاهقة . أخذ عن هذين الفيلسوفين الكبيرين ، شكهما في المسلمات واعتمادهما على العقل . وقد كان العلم وقوانينه المكتشفة حديثا حينذاك ، بمثابة الدعامة النظرية التي أغنت ديكارت وأوغست كونت ، كليهما – رغم تباين فلسفتيهما – بعيد من عناصر الضيافة المنهجية لرؤيتهما الوجود والطبيعة والمجتمع في العصر البرجوازي الأوروبي .

ولم يكن هذا حال طه حسين ، ولا حال زملائه من جيل النهضة في تاريخنا الحديث . كانت البرجوازية المصرية الناشئة من الضعف والوهن – فقد بدأت حياتها أصلا بالقطاع التجاري – ومن التخلف أيضا ، بسبب انضمام شرائح اليها من القطاع الزراعي ، بحيث انها لم تكن لتستطيع في مواجهة الفكر الاقطاعي الراسخ الا أن تأخذ من البرجوازيات الأوروبية أسلحتها القديمة

التي واجهت بها المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية . ولكن هذا الأسلحة التي كانت ثمرة ابداع اجتماعى مغاير لظروفنا - التي لم تصاحبها مثلا كشوف علمية وتطبيقات صناعية لهذه الكشوف ، وانتقال بالمهن الحرفية الى مستوى أرقى للعلاقات الاجتماعية - هذه الأسلحة ما كان يمكن استيرادها كما هي بلا زيادة أو نقصان . وانما كان ابداع جيل الرواد أنهم نقلوا وتأثروا بما يلبي الاحتياجات الموضوعية للواقع المصرى فى اتجاه التخلي عن المجتمع شبه الاقطاعى المستعمر ، الى المجتمع الوطنى الديموقراطى المستقل .

هكذا كانت الآداب الرومانسية الأوروبية والنظرات الاشتراكية التدريجية البرلمانية ، وأفكار وقيم الاصلاح الدينى ، هي الواجهة الليبرالية التي رفعتها الانتلجنسيا المصرية فى ذلك الزمن . ومن هذه الزاوية كان المنهج الذى قدمه طه حسين فى تضاعيف كتابه (فى الشعر الجاهلى) هو ناقوس الخطر الذى بلور معالم الثورة الأولى فى فكرنا الحديث . وأحب أن أركز على هذه الفقرة الأخيرة مما قلته فى كتابى «ماذا يبقى من طه حسين» ، لانى أقصد ألفاظها قصدا ، فقد « بلور » صاحب « فى الشعر الجاهلى » ذروة المرحلة الثانية من عصر النهضة . . فاذا كانت المرحلة الأولى قد انتهت الى التوفيق بين الدين والعلم الحديث ، فقد بدأت المرحلة الثانية بالفصل بين الدين والدولة ، وانتهت كما ترى بالفصل بين الدين والعلم . وقد كان ذلك أقصى ما يستطيع فكر النهضة المصرية أن يصل اليه ويساوم عليه معا .

كان الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ، يقولون بدرجات متفاوتة ان الحضارة الحديثة لا تتناقض مع الاسلام الصحيح . وجاء على عبد الرازق ليقول ان لا علاقة بين الاسلام كعقيدة دينية والدولة كنظام سياسى للحكم . وجاء طه حسين بما يشبه « الضربة القاضية » ليقول : ان العاطفة الدينية والوجدان الروحى ومعتقدات السلف ،

لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاربه ورؤاه ومقدماته ونتائجه .
وإذا كان كل انسان ينطوى على هاتين الشخصيتين ، العاطفية
والعقلية ، فان العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل ، وبالتسالى
الشك بل ونسيان العواطف القومية والدينية بشخصياتها وأحداثها
وشواهدا وقيمها . لذلك كان كتابه - من بعض النواحي - أول
مساس مباشر بالاسلام بقلم يدين صاحبه بالاسلام وتعلم فى الأزهر،
وفى بلد تدين غالبية بالاسلام وفوق أرضها شيد الأزهر .

قلت « أول مساس مباشر » بمعنيين : أولهما انه نظر الى القرآن
نظرته الى نص أدبى (وهكذا ألغى محور الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة
حول زمن القرآن وما اذا كان قديما أو حديثا) . والمعنى الثانى انه
نظر الى هذا النص الأدبى فى سياقه التاريخى ومحيطه البيئى حيث
الضغوط الاقتصادية والمناورات السياسية والنزوات العسكرية
والأهواء الشخصية ، تشارك فى صنع النص وتنعكس فى تفسير
القدماء له ورؤيتهم اياه .

هكذا يصف قصة اسماعيل فى القرآن بأن أمرها « اذن واضح،
فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام بسبب
دينى وسياسى أيضا ، واذن فيستطيع التاريخ الأدبى واللغوى
ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ،
واذن فنستطيع أن نقول : ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التى
كانت تتكلمها العدنانية واللغة التى كانت تتكلمها القحطانية فى
اليمن انما هى كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات
السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل
العربية من جدهم ، كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر له ولا غناء
فيه » . هذا من ناحية اللغة التى يريد طه حسين - عبر الفرض
غير الآخذ بالرواية القرآنية - أن يصل منها الى « ان هذا الشعر الذى
يسمونه الجاهلى لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحا ،

ذلك لاننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون الى عرب اليمن ، الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن .

أما على صعيد التاريخ ، فان طه حسين يريد أن يذهب الى ما هو أبعد فيقول : « نحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى . وان أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنّون فيه المستعمرات » ، « . . . وأن ظهور الاسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتي النصارى واليهود ، وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن أن تؤيدها صلة مادية » .

ثم يحدد طه حسين معالم منهجه في التفكير - أيا كانت النتائج العقائدية - حين يشير صراحة الى هدف « اسلامي » يؤيده الشعر « الجاهلي » سلفا ، والحقيقة ان الشعر ليس جاهليا ، بل صيغ في صدر الاسلام ليبرر الهدف الاسلامي ويظهر ذلك واضحا - كما يرى طه حسين - في قضيتين أولاهما قضية نسب الرسول والأخرى قضية دين ابراهيم . وفي الأولى يقول - كما أوردنا في مقدمة هذا الفصل - انه « لأمر ما » اقتنع الناس أن النبي « يجب أن يكون منحدرًا من « صفوة العرب » ، وأن « العرب صفوة الانسانية كلها » . وفي القضية الثانية يقول طه حسين : انه قد « شاعت » في العرب « أثناء » ظهور الاسلام و « بعده » أن الاسلام كان على نحو من الأنحاء هو نفسه دين ابراهيم أو انه يجده لأن دين ابراهيم كان دين العرب في أحد العصور ، « ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفوا الى عبادة الأوثان » .

ولم يكن طه حسين في هاتين القضيتين مستهينا بقدر الرسول أو العرب أو الاسلام ، وكان في استطاعته أن يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث الأخرى التي تدل في مجموعها على ان الرسول كان بشرا مثلنا « أمه تأكل القديد في مكة » ، وأن لا فضل لانسان على آخر في الاسلام « الا بالتقوى » . كان يستطيع ولكنه لم يفعل . وفي اللحظة عينها لم يكن مستعينا بأحد ولا بشيء . ولكنه أراد ، كشأنه على طول الكتاب أن يثبت أمرين ، الأول هو ان الشعر « الجاهلي » في معظمه ليس جاهليا ، وأن الهدف السياسي (كتصوير البعض ان تعظيم النبي يجرى بانتسابه الى عدنان صفوة العرب) ، والأمر الثاني هو التاريخ الذي ينحرف به أحيانا خيال البعض أو مصالحتهم لاثبات الحاضر الذي قد لا يحتاج الى هذا الاثبات المزيف . ولكن طه حسين قد أراد أن يضيف هذه المرة الى هذين الأمرين آخر ثالثا هو : محور الشعور العرقي والعنصري والتعصب الديني ، فعظمة الرسول ليست بنسبه ، وعظمة الرسالة ليست بقوميتها ، وعظمة الاثنين ليست بأولوية دين ما على بقية الأديان .

ولكن سبعة كتب ردت على طه حسين وكتابه لم تتوقف قط عند هذه المعاني ، بل استوقفها ما أسمته بتكذيب القرآن وطعن الاسلام وتجريح الرسول ، مثلما ورد في « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » للشيخ محمد الخضر حسين الذي سبق له أن تصدى في كتاب مشابه للشيخ على عبد الرازق ، وكذلك كتاب « نقد كتاب في الشعر الجاهلي » لمحمد فريد وجلبي ، وأيضا كتاب « تحت راية القرآن » لمصطفى صادق الرافعي ، وكتاب « الشهاب الراصد » لمحمد لطفى جمعة ، ومحاضرات الشيخ محمد الخضري ، وكتابان لمحمد أحمد عرفة ومحمد أحمد الغمراوي .

وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ، بخلاف بلاغه الى النائب العام ، باستجواب الى وزير المعارف العمومية مطالبا باخراج

طه حسين من الجامعة . وتقول مضبطة مجلس النواب المصرى فى تلك الدورة عام ١٩٢٦ ان الغالبية الساحقة من المعارضة الوفدية وقفت الى جانب الاستجواب ، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعى ، باستثناء على الشمسى باشا وزير المعارف ومن رجال « الوفد » حينذاك ، فان المضبطة تسجل له قوله : « اننا نطمح أيها السادة النواب . . . نطمح فى أن تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمى الصحيح » . أما سعد زغلول فقد أمسك بالعصا من الوسط ، اذ خطب فى احدى المظاهرات الغاضبة قائلا : « ان مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر فى الأمة المتمسكة بدينها ، هبوا ان رجلا مجنوننا يهذى ، فى الطريق ، فهل يضير العقلاء شىء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذى شك فيه زعيما ولا اماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء وما علينا ان لم تفهم البقر ؟ » . ولكن سعد زغلول أيضا هو الذى أرغم النائب على سحب استجوابه !! خاصة بعد أن هدد عدلى يكن بالاستقالة من رئاسة الوزارة .

أى ان المناخ السياسى هو الذى اضطر سعد زغلول لاتخاذ هذا الموقف الوسطى المغاير بدرجة ما لموقفه الأكثر عنفا من قضية « الاسلام وأصول الحكم » لعلى عبد الرازق . ولست أقصد بالمناخ السياسى الموقف السلبي للملك والانكليز ، بل الموقف الايجابى الضاغط للشارع الشعبى . وكان « الوفد » يقود أعرض قطاعاته الجماهيرية التى تشكل البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة قاعدتها الرئيسية . ومن الطريف ان مؤلف « البوليس السياسى يحكم مصر » - جمال سليم - يقول عام ١٩٧٥ كلاما مشابها لمنطق تلك الأيام مما يرجح الاستمرارية الفكرية لمنطق يرى ان طه حسين كان يردد « أفكارا من شأنها المساس بمعتقدات الشعب الدينية » . من هنا كانت الجفوة بين الوفد وطه حسين . وهى جفوة ناشئة عن مراعاة سياسية من طه حسين . .

ففى هذه الفترة لم تكن قضية الشعب الأولى هى الشعر الجاهلى
أو غيره . . صدقه أو زيفه . . انما كانت القضية الأولى هى القضية
الوطنية وكان الوفد يمسك بها . . ومقياس الاخلاص هو مدى
القرب أو البعد عن هذه القضية . . ولذا كان من الطبيعى ألا يحتضن
الوفد القضايا الفكرية والثقافية التى يثيرها طه حسين ، لا باعتبارها
فقط ترفا لسنا الآن (١٩٢٦) فى حاجة اليه . . بل باعتباره يمس
صميم معتقدات الشعب الذى كان الوفد يمثل « . ان هذا المنطق
الذى لا يزال ساريا الى اليوم ، يصور أدق تصوير « الفصام » الذى
تحياه الطبقة المتوسطة وخاصة شرائحها الصغرى البالغة الاتساع فى
الريف والمدينة على السواء . انه المنطق الذى يفصل بين الثورة
الوطنية بمعنى الاستقلال السياسى عن التبعية الأجنبية ، وبين
الثورة الفكرية بمعنى الاستقلال العقلى عن التبعية للقديم . انه
أيضا ، المنطق الذى يساوم ما يدعى بمعتقدات الشعب الأساسية
فيبقى موضوعا فى اسار التخلف ، لحساب ما يدعى بالقضية
الوطنية . . وكان المسألة الوطنية لا تعنى فى خاتمة المطاف التحرر
من كافة شباك التخلف وفخاخه الاقتصادية والعلمية والاجتماعية
والفكرية والسياسية والايديولوجية .

ان هذا التيار الوفدى - ان جاز التعبير - قد امتد أثره
فيما بعد الى بعض التيارات الجذرية ، ان جاز التعبير أيضا ، عن
الاتجاهات الثورية التى ابتغت التحرير الشامل ولكن بحذر بالغ من
قضية الدين والغيبيات عموما . هذا التيار كذلك كان انتكاسة على
نقطة التطور الثمينة التى حققتها المرحلة الثانية من النهضة المصرية ،
وعودة ممسوخة الى فكرة الشائثة التوفيقية التى أصبحت - بمضى
الزمن - تلفيقية حين آلت الأمور الى الطبقة المتوسطة ذات القاعدة
العريضة من البرجوازية الصغيرة ، ثم أصبحت « انتهازية » حين
وصلت بعض عناصر هذه البرجوازية الصغيرة الى الحكم .

ولكن المشكلة هي ان الأرستقراطية المصرية ليست مؤهلة تاريخيا للمضى فى طريق النهضة ، لان مصالحتها الطبقية تحول دون ذلك ، وهكذا كان التناقض بين هذه المصالح والمحتوى التاريخى لجملة الأفكار التى رفعتها « الصفوة المستنيرة » حتميا ، ويؤدى فى خاتمة المطاف الى الطريق المسدود . ولعل التطابق المثير بين نهايتى على عبد الرازق وطه حسين يضىء لنا هذا المعنى . لقد أصر كلاهما على كتابه وأنكر كلاهما « التهم » التى وجهت اليه !! واذا كان عبد الرازق قد منع كتابه من اعادة الطبع فى حياته وبعد مماته ، فان طه حسين حذف من كتابه الصفحات التى « أثارت » البعض ، وصدرت الطبعة الثانية وما تلاها من طبعات تحت عنوان « فى الأدب الجاهلى » ، وكأنه يريد للناس أن تنسى « فى الشعر الجاهلى » .



ولنر ماذا جرى مع طه حسين فى التحقيق ؟
دار السؤال والجواب فى احدى المراحل بين المتهم والمحقق
هكذا :

« س - هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى (التى يرى المؤلف انها ليست اللغة التى نظم منها ما يسمى بالشعر الجاهلى) وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض أمثلة تساعدنا على ذلك ؟

ج - قلت ان اللغة الجاهلية فى رأى ورأى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الأقل ، أولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم ، ولم يكن شئ من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهى كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى مخالفة جوهرية فى اللفظ والنحو والصرف ، وهى الى اللغة

الحبشية القديمة أقرب منها الى اللغة العربية الفصحى ، وليس من شك فى أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية .

س - هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا الى أى وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان أمكن ؟

ج - مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك فى انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الأول للمسيح ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام ، ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة فى البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغة القرآن .

س - هل يمكن لحضرتكم أيضا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب !

ج - ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية ، وكل ما يمكن أن يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قبطية ، واذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى ان أقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الآن هو القرآن حتى نستكشف نقوشا أظهر وأكثر مما لدينا .

س - هل تعتقدون حضرتكم أن اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادى الزمن والاختلاط ؟

ج - ما أظن ان لغة من اللغات تستطيع أن تبقى قرونا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

وحين يسأله المحقق عن « الجزم » بأن قصة اسماعيل في القرآن حديثة العهد ، يقول « هذه العبارة اذا كانت تفيد الجزم فهي انما تفيد ان صح الفرض الذى قامت عليه ، وربما كان فيها شيء من الغلو ، ولكنى أعتقد ان العلماء جميعا عندما يفترضون فروضا علمية يبيحون لأنفسهم مثل هذا النحو من التعبير ، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة » .

وربما كان من المفيد أن نطالع بعضا من فقرات رئيس النيابة التى أوردها وقدم لها خيرى شلبى فى كتابه « محاكمة طه حسين » (١٥٧) قبل أن نصل الى منطوق القرار الأخير . يقول فى الحثيات :

● ان الأستاذ المؤلف قد تورط فى هذا الموقف الذى لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يربوها ، لأن النتيجة التى وصل اليها من بحثه ما كانت تستدعى التشكك فى صحة أخبار القرآن عن ابراهيم واسماعيل وبنائهما الكعبة ، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الاسلام لها لسبب دينى . .

ونحن لا نفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم ، وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذى هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار .

● « المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة أو غير منزلة وانما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات ، وقال ان الخلاف الذى وقع فى القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها ، فهو بهذا يصف الواقع » ، « ونحن نرى ان ما ذكره المؤلف فى هذه

(١٥٧) صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ (من ص ٤٥

الى ص ٧٠) .

المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه .

● كل ما نلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم نسبه في قریش بعبارة خالية من كل احترام وبشكل تهكمي غير لائق ، ولا يوجد في بحثه ما يدعو لایراد العبارة على هذا النحو . أما في قضية الاسلام ودين ابراهيم « نحن لا نرى اعتراضا على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى انه كان سيء التعبير جدا » .

● « أنكر المؤلف في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الاسلامي ، وقال أنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير ، غير مقيّد بشيء » ، « . . . وهو وان كان قد أخطأ فيما كتب الا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعتمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر » .

● « ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم ، قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق ، أو ما لا يزال في حاجة الى اثبات أنه حق . . . انه قد سلك طريقا مظلما ، فكان بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة » .

أما القرار الأخير فهو « وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر . . . فلذلك تحفظ الأوراق - اداريا - توقيع محمد نور - رئيس نيابة مصر - القاهرة في ٣٠ مارس (آذار) ١٩٢٧ » .



تلك كانت أمجد معارك النهضة المصرية وآخرها ، انتصر فيها البرلمان والقضاء لحرية الفكر والتعبير وانتصر أيضا « المجتمع المتخلف » ، فلم يعد أحد الى « النقطة » التي فجرها طه حسين منذ نصف قرن . . . الى الآن !!

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول :	
من الحق الالهى الى العقد الاجتماعى	٣
الفصل الثانى :	
نقطة النهاية البرجوازية لفكرة النهضة المصرية	١٥٠

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الايداع بدار الكتب ٤٦٢٤ / ١٩٩٣

ISBN — 977 — 01 — 3384 —

المواجهة

بلغت مؤامرات التطرف والارهاب فى مصر معدلات غير مسبوقة خلال السنة الأخيرة . ولم تعد هذه الظاهرة مجرد تهديد للدولة والنظام الحاكم ، بل أصبحت تهدد المجتمع المصرى كله ، سواء فى بنيته الداخلية أو فى اقتصاده أو أمنه الاجتماعى والسياسى ومكتسباته الثقافية والفكرية ، وكذلك انجازاته الاقتصادية والمادية . ولا تقل الحرب التى يشنها المتطرفون ولارهابيون ضراوة عن أى حرب خاضتها مصر مع أعدائها الخارجيين فى هذا القرن . بل ربما كانت هذه الحرب أشد ضراوة ، لأن أحد أطرافها هم أبناء لنا ، أعمامهم التطرف : فأختاروا العنف سبيلا لفرض إرادتهم وزعزعة استقرار الوطن : واستهدف عنفهم أبناء لنا فى أجهزة الأمن ، أو أخوة لنا من المدنيين المسالمين العزل ، مسلمين وأقباطا .

ان ما تمر به مصر الآن هو مأساة إنسانية وثقافية وحضارية ، وكارثة إقتصادية وسياسية ولذلك أصبح من الضرورى أن ينتفض المثقفون المصريون ، ومؤسسات مجتمعهم المدنى ، للوقوف فى وجه التطرف والارهاب لمحاصرتهم واحتوائهما ، تمهيدا لاقتلاعهما تماما .

من أجل هذا تصدر الهيئة المصرية العامة للكتاب بيت الفكر للمصريين هذه السلسلة للوقوف أمام هذه الظاهرة بالفكر المستنير الحق الشريف .

Bibliotheca Alexandrina



0570242

